FID

FAPTE, IDEI, DOCUMENTE

volum alcătuit şi îngrijit de
CRISTIAN BĂDILIŢĂ

MIRCEA ELIADE

întâlnirea cu sacrul

în colaborare cu
PAUL BARBĂNEAGRĂ

editura
VREMEA

Întâlnirea cu sacrul
se dorește un volum
„de inițiere" în ambele
sensuri ale expresiei:
el prezintă, într-un limbaj
accesibil, ideile-forță
din opera lui Eliade,
dar în același timp
își propune să producă
un declic, o „iluminare",
o transformare lăuntrică
a cititorului printr-o
hermeneutică „empatică".

FAPTE, IDEI, DOCUMENTE
FID

Coperta: Silvia Colfescu

Lector: Alexandra Ciuciulin
Tehnoredactor: Dan Amza

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BĂDILIŢĂ, CRISTIAN
Mircea Eliade : întâlnirea cu sacrul / Cristian Bădiliță, Paul Barbăneagră. - București : Vremea, 2017
ISBN 978-973-645-838-5

I. Barbăneagră, Paul

821.135.1

MIRCEA ELIADE. ÎNTÂLNIREA CU SACRUL

Volum alcătuit și îngrijit de
CRISTIAN BĂDILIŢĂ

în colaborare cu
PAUL BARBĂNEAGRĂ

EDITURA VREMEA
BUCUREȘTI
2017

Preîntâlnirea cu sacrul

Mircea Eliade. Întâlnirea cu sacrul reia, între copertele unei singure cărţi, bună parte din materia celor două volume pe care le-am îngrijit în anii 1996 şi 1997, anume: *Întâlnirea cu sacrul. Interviuri cu şi despre Mircea Eliade* (Editura Axa, Botoşani, ulterior republicat la Editura Echinox, Cluj); *Eliadiana* (Editura Polirom, Iaşi). Am încercat să compun, aici, un scenariu cât mai fluent şi mai echilibrat, deschis publicului larg, dar atent la exigenţele specialiştilor. *Întâlnirea cu sacrul* se doreşte un volum „de iniţiere" în ambele sensuri ale expresiei: el prezintă, într-un limbaj accesibil, ideile-forţă din opera lui Eliade, dar în acelaşi timp îşi propune să producă un declic, o „iluminare", o transformare lăuntrică a cititorului printr-o hermeneutică „empatică".

Prima secţiune conţine cinci interviuri *cu* Mircea Eliade realizate în anii 1970-1980. Traducerile îmi aparţin, cu excepţia celui din engleză, pe care l-am revizuit parţial. În partea a doua am adunat patru convorbiri despre biografia şi opera profesorului de la Chicago, pe care le-am purtat, în 1996, cu Paul Barbăneagră, realizatorul filmului *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré* (1987); cu Natale Spineto, istoric italian al religiilor, autorul monografiei *Eliade, storico delle religioni* (2006); cu Juan Martín Velasco, teolog catolic spaniol, autorul unei *Introduceri în fenomenologia religiei*; iar, în 2001, cu Alexandru Paleologu, martor implicat al vieţii culturale interbelice din România. Convorbirea cu Al. Paleologu a fost realizată efectiv de Toader Paleologu pe baza unui set de întrebări sugerate de mine, dar pe care Toader le-a îmbogăţit exponenţial. În fine, secţiunea a treia reia un dosar publicat, în 1986, de revista *Limite*, apărută la Paris sub îngrijirea lui Virgil Ierunca. Numărul dublu 48-49 conţine texte *in memoriam Mircea Eliade*, scrise de mai mulţi exilaţi

români, între care Emil Cioran, Eugen Ionescu, Vintilă Horia, Neagu Djuvara ş.a.m.d.

Pentru publicarea interviurilor cu Eliade în versiune română autorii au primit, în 1996, acceptul din partea doamnei Christinel Eliade, iar pentru preluarea textelor din revista *Limite*, pe al domnului Virgil Ierunca.

De asemenea, ediţia de faţă oferă un grupaj inedit de fotografii, provenit din Fondul „Paul şi Rosie Barbăneagră". Fotografiile au ajuns în posesia domnului Basarab Nicolescu, acesta, la rândul său, donându-le Bibliotecii exilului din cadrul Bibliotecii judeţene „Alexandru şi Aristia Aman" Craiova. Prin bunăvoinţa directorului acestei biblioteci, domnul Lucian Dindirică, le putem prezenta aici, pentru prima dată, cititorilor români. Multe dintre ele au fost realizate în fastuosul apartament al cuplului Barbăneagră din Paris, unde, începând din 1975 şi până în 1985, se organiza o serată în onoarea lui Mircea Eliade (înaintea întoarcerii acestuia la Chicago), la care erau invitaţi prietenii săi români şi străini.

Nu în ultimul rând, volumul de faţă se doreşte un omagiu adus celui mai harismatic şi celebru cărturar român al secolului XX cu prilejul împlinirii a o sută zece ani de la naşterea sa.

*

Structura volumului, realizarea interviurilor despre Eliade (cu precizarea de mai sus), precum şi majoritatea traducerilor îmi aparţin (am semnalat excepţia). Paul Barbăneagră mi-a pus la dispoziţie câteva interviuri precum şi fotografiile cu Eliade, mi-a acordat el însuşi un lung şi foarte original interviu, prin urmare am considerat normal să trec şi numele său pe coperta volumului.

Cristian Bădiliţă
Livadă, 21 iunie 2017

CINCI INTERVIURI CU MIRCEA ELIADE

PRIMUL INTERVIU CU MIRCEA ELIADE
Dorul de Absolut

Mircea Eliade, sunteți mitolog, specialist în istoria comparată a religiilor și, în plus, ați scris mai multe romane. Unul din aceste romane v-a făcut celebru la numai 26 de ani.

ce înseamnă să fii admirat

Da, era în 1932. Tocmai mă întorsesem la București din India, unde petrecusem câțiva ani ca să studiez filozofia tehnicii yoga. Eram profesor-asistent la universitate, dar și scriitor, și am primit premiul unui concurs literar, în urma căruia am fost publicat. Cartea mea se intitula *Maitreyi*. Era un roman de dragoste exotic; a fost tradus mai târziu în franceză sub titlul *La nuit bengali*. Romanul a avut un succes enorm, lucru care ne-a surprins și pe editor și pe mine însumi. La 26 de ani, deci, am devenit celebru: ziarele românești vorbeau despre mine, eram recunoscut pe stradă, etc. Știți, e destul de ușor să strălucești într-o cultură provincială, unde toată lumea se cunoaște, mai mult sau mai puțin – nu ca la Paris sau la New York. Această experiență a fost extrem de importantă pentru mine, căci am știut încă de tânăr ce înseamnă „să fii admirat".

Erați la prima tentativă literară?

Nu chiar. La 14-15 ani scrisesem amintiri de călătorie, povestiri de aventuri în Delta Dunării și în Carpați. Mai cu seamă, o carte autobiografică, *Romanul adolescentului miop*. Căci eram foarte miop și din pricina asta aveam un complex. Mă găseam din cale-afară de urât și credeam că niciodată n-o să fiu iubit. Din acest roman am publicat abia mult mai târziu câteva fragmente. Scriam, de asemenea, articole despre insecte;

am scris, de exemplu, un scurt eseu intitulat „Cum am descoperit piatra filozofală”.

Pe-atunci erați încă licean. Când aveați timp să și scrieți?

eram un elev sucit

Scriam noaptea. Pusesem la punct o tehnică pentru reducerea orelor de somn – în fiecare seară dormeam cu cinci minute mai puțin. Când am reușit să câștig o oră – trecând, de exemplu, de la șase la cinci ore de somn – am menținut ritmul acesta timp de o lună, apoi reîncepeam. Numai că atunci când am trecut de la patru ore treizeci la patru ore douăzeci și cinci, apoi la patru ore douăzeci, am început să dorm prost și să am amețeli. A trebuit să mă opresc... Cu părere de rău, pentru că simțeam că am atâtea lucruri de citit, atâtea limbi străine de învățat.

Apoi, eram un elev sucit, care se interesa de istorie când ar fi trebuit să învețe matematică, ori se iniția în sanskrită, când ar fi trebuit să se ocupe de gramatica latină. Eram revoltat împotriva sistemului prea rigid al liceului. Mai cu seamă, aveam alergie la manualele școlare, iar banii pe care mi-i dădea tata ca să le cumpăr, îi dădeam pe cărți adevărate, adică, pe acelea care nu-mi erau impuse de profesori. Tata nu și-a dat seama decât după vreo patru sau cinci ani.

Ce cumpărați? Romane?

voiam să stăpânesc timpul

Nu, nu numai. Eram împătimit de științe: entomologie, botanică, chimie și, deja, de rădăcinile chimiei, adică, de alchimie. Ce mă captiva era unitatea materiei și transformarea ei în energie. Când am aflat din lecturi că visul alchimiștilor fusese transmutarea materiei în aur, am vrut să știu cum și de ce? Și foarte repede am descoperit dimensiunea mitică a transmutației.

Căci alchimia, știință tradițională, nu prelucrează numai materia, prin transmutație, ci și sufletul. Alchimistul care încearcă să fabrice aurul se transmută pe sine însuși în decursul acestei încercări, în așa fel încât aurul, în alchimie, nu este numai un metal, ci și – sau în primul rând – simbolul perfecțiunii, al libertății, al nemuririi. Vedem foarte bine lucrul acesta în textele alchimiștilor. Suntem foarte departe de obiectivitatea din știința modernă, în alchimia chineză, de pildă, extrem de importantă, alchimistul visează să fabrice aurul, dar nu asta îl interesează cu adevărat. Alchimistul, în China, caută mai întâi de toate elixirul vieții îndelungate. Laboratorul alchimistului este ca yoginul care face exerciții de stăpânire a trupului și a spiritului.

Ce înseamnă pentru un adolescent care studiază chimia descoperirea alchimiei?

Ce mă fascina pe mine era stăpânirea timpului, pentru că alchimistul, transformându-și minereul în doar câteva luni sau câteva zile, se substituie într-un fel naturii și reușește în felul acesta să accelereze timpul. În prealchimia societăților primitive minereul era văzut ca un embrion sălășluind în pântecele țărânei-mamă. Aceleași societăți consideră că trebuie să treacă două, trei mii de ani până ce minereul respectiv – fierul, de pildă – să se transforme în aur. Prin urmare, alchimistul, prin faptul că se substituie lucrării naturii, accelerează timpul.

astăzi se lucrează în laborator ca în uzină

Pe de altă parte însă, consecințele sunt teribile, căci, dacă, începând cu secolul al XIX-lea, o dată cu nașterea chimiei organice și a biologiei, omul devine stăpânul timpului, el poartă în același timp responsabilitatea și povara descoperirilor sale. Toate tehnicile, toate cunoștințele, toate gesturile aveau altădată un aspect sacru. Când alchimia a devenit chimie, aspectul

sacru s-a pierdut. Astăzi se lucrează în laborator ca în uzină. Semnificațiile transistorice și transcendente au dispărut. Știința modernă nu mai urmărește decât cunoașterea, stăpânirea materiei. Obiectivul ei este altul. Avem de-a face cu un fenomen nou, foarte grav.

Totuși alchimiștii rămân marii precursori ai științei moderne.

Da, bineînțeles. Ei lucrează cu minereuri, cu plante; e drept că ei pregătesc apariția științelor. Alchimia a devenit nu doar chimie, ci și botanică, medicină. Există o continuitate. Ceea ce s-a schimbat însă total, în zilele noastre, este comportamentul universal ce caracterizează stadiul arhaic al culturilor. Tot ce se făcea altădată: agricultură, mineralogie, metalurgie, medicină, avea drept model creația lumii, cosmogonia. Tot timpul se punea întrebarea cum Ființa a ajuns să fie, cum lumea a luat Ființă. Nu doar în teorie, ci până în cele mai mărunte aplicații practice. În Tibet, de exemplu, când cineva este bolnav, lama care vine să-l îngrijească începe prin a recita mitul cosmogonic. Apoi, mitul originii bolii. Apoi, mitul primului șaman care a vindecat boala. Astfel pacientul e proiectat la începutul timpului, înainte de creație; el reface simbolic întreg parcursul creației. Și dacă îl reface cum trebuie, se vindecă. Înseamnă că marele vindecător a reușit literalmente să ia boala cu mâna.

Asta vrea să spună că omul tradițional, în culturile primitive, nu crede în capacitatea sa de a îndrepta lucrurile. Nici nu îndrăznește să le îndrepte – îndreptarea e foarte complicată și poate fi primejdioasă. El nu este sigur de ceea ce face decât dacă el recreează lumea, în mod simbolic. Alchimia, în măsura în care este deja o acțiune asupra materiei, marchează punctul de trecere de la un sistem la altul, de la tradiție la modernitate.

Mai există alchimiști în zilele noastre?

Da, câțiva. Eu am cunoscut doi alchimiști contemporani, pe germanul von Bernus, care practica alchimia ca terapeutică, și, în Franța, pe Eugène Canseliet.

Cum explicați interesul actual al publicului pentru alchimie? Întoarcerea ei surprinzătoare în societatea noastră științifică și industrială?

regiunea nocturnă a spiritului

Acum douăzeci și cinci de ani, alchimia era considerată ca o prechimie sau o protochimie, o chimie elementară, embrionară. Acesta era punctul de vedere al istoricilor științei. Astăzi, datorită interesului pe care am început să-l avem pentru mituri și simboluri, precum și datorită traducerii unor texte alchimice devenite în sfârșit accesibile, lucrurile se văd cu totul altfel. Atracția exercitată de alchimie în Statele Unite, în Anglia, în Franța sau Germania, vine din fantastica ei putere imaginară. Pe măsură ce noi citim textele alchimice sau privim ilustrațiile alchimice, atât de puternice, suntem fascinați, chiar dacă nu le înțelegem întotdeauna. Această formidabilă putere de fascinație explică, îmi pare mie, succesul actual al alchimiei. Bachelard spunea foarte just că viața nocturnă a spiritului are o importanță primordială față de viața lui diurnă reprezentată de cunoaștere. Regiunea nocturnă a spiritului, iată lucrul cel mai semnificativ în alchimie.

Interesul nostru pentru mituri și simboluri nu se explică prin regresul spiritualității în civilizația modernă? Și, legat de asta, de nevoia omului de spiritualitate?

omul se întoarce la sine însuși pe drumul cel mai lung

Nu mai e nici un secret pentru nimeni că, în lumea occidentală, trăim o criză spirituală adâncă: desacralizarea cosmosului, a Bisericilor, desacralizarea raporturilor umane. Asta creează un vid pe care fiecare dintre noi încearcă să-l umple, practicând yoga, zen, prin alchimie, dar fără să meargă la izvoarele propriei religii, ceea ce mi se pare un fenomen foarte ciudat.

Altădată preotul și rabinul erau cei care-ți dădeau răspunsuri, care-ți arătau textele de citit. Astăzi, invers, creștinul și evreul sunt cel mai adesea rupți de propriile lor tradiții, și nu fac niciun efort ca să se reapropie de ele ori să le înțeleagă. Eu cred însă că omul se întoarce la sine însuși pe drumul cel mai lung. Entuziasmul extraordinar al occidentalilor pentru yoga, zen, alchimie exprimă noua libertate a fiecăruia de a-și căuta drumul propriu în imensa varietate a credințelor omenirii. Prin acest ocoliș vom reveni, cred eu, într-o bună zi, la propriile noastre izvoare spirituale și religioase.

Dumneavoastră înșivă ați petrecut câțiva ani în India, în tinerețe. Ați fi ceea ce sunteți acum dacă n-ați fi trăit în Extremul Orient?

E-adevărat că eu însumi am făcut un asemenea ocoliș. Când am plecat în India aveam 21 de ani. Pe-atunci eram foarte interesat de filozofie. Or, pentru un occidental, era o mare aventură să meargă în Extremul Orient. Am ales India din două motive: gândirea indiană și, mai cu seamă, cultura țărănească, păstrată acolo intactă.

ieșirea din timp

Experiențele din India m-au făcut să înțeleg cu adevărat gestul unui țăran român sau grec atunci când îngenuncheau și-și făceau cruce în fața unei icoane. Înaintea șederii mele în

India, eram puțin jenat de latura fetișistă a cutărui sau cutărui gest și mă gândeam că adevărata religie era mai întâi de toate reflecție și meditație, ca orice creștin care se crede evoluat. Descoperind însă importanța extraordinară a simbolismului pentru poporul indian, am înțeles cât de mult subestimasem odinioară sensul existențial al simbolului.

Ați avut vreo experiență, în acest domeniu, care v-a frapat în mod deosebit?

Da, ce m-a frapat a fost venerarea, de către femeile cunoscute pentru castitatea lor, a zeului Shiva, care este simbolizat printr-un lingam, organul sexual masculin. *Phallus*-ul se recunoaște imediat și este imposibil să nu fie remarcat de la prima ochire. În același timp însă, el este și simbolul unui zeu, pe lângă expresia evidentă a fecundității lui, în calitate de creator al lumii. Ei bine, femeile acelea știau să facă o deosebire totală între obiect și simbol, ca și cum, dintr-odată, obiectul ar fi dispărut. Era foarte impresionant!

Asta mi-a permis să înțeleg, prin analogie, cum țăranii europeni văd, de pildă, o imagine a Fecioarei cu pruncul. Mama devine aici, în sens propriu, altceva. Experiențele mele indiene m-au convins de forța și de transmisibilitatea simbolului.

Făceați, mai înainte, o rapidă comparație între alchimist și yogin.

Yoginul lucrează asupra propriei fiziologii, asupra respirației, de pildă, încercând să-și mențină o postură „stabilă și plăcută", cum zice Patañjali. Prin asceza practicată pe propriu-i trup, el ajunge la un rafinament al materiei, exact ca alchimistul care „torturează" metalele – aceasta e expresia folosită – și le purifică în laboratorul său. În ambele cazuri se ajunge la o autonomie absolută a spiritului, întrucât acesta încetează să mai fie condiționat, pe de o parte, de psihofiziologie, pe de

alta, de lumea materială exterioară. De fiecare dată se iese din timp. Sunt două căi perfect paralele.

Nu sunteți, dumneavoastră înșivă, implicat în această problemă? Scriitorul, eruditul, filozoful din dumneavoastră, nu caută să iasă din timp?

deschiderea către cosmos

Da, și fără îndoială, pentru că toată generația mea, de la marxiști la Sartre, e dominată de descoperirea Istoriei și a istoricității. Asta în măsura în care omul este o ființă trăitoare în timpul istoric ireversibil. Personal, mă opun unei asemenea reducții, nu că mi-ar fi teamă de Istorie, ci pentru că omul trăiește și într-un timp non-istoric: timpul viselor, timpul imaginarului etc.

Nu văd de ce am exclude timpul cosmic, care nu este ireversibil, ci reversibil, ciclic și atât de important pentru specia umană, specie de care uităm adesea că, și ea, face parte din cosmos. Pur și simplu vreau să spun că nu putem face abstracție de ceea ce toată lumea trăiește și cunoaște: succesiunea ritmică a zilei și a nopții, revenirea, în fiecare an, a anotimpurilor etc. Sunt experiențe umane de tip cosmologic în care timpul este ciclic. A ține seama de ele nu aduce cu sine evadarea din Istorie, ci o deschidere către o admirabilă transcendență, palpabilă, care face posibilă comunicarea cu natura, cu animalele, cu plantele.

Ați merge până acolo încât să vedeți în deschiderea către cosmos și o deschidere către Tot?

Da, asta e! Căci deschiderea în fața cosmosului este și o deschidere față de semnificația profundă a tuturor lucrurilor. Primăvara nu se reduce la creșterea vegetației. Orice adolescent resimte, în carnea sa, că primăvara aduce ceva în plus: o reînnoire, o renaștere. La fel se întâmplă și cu arborele sacru, în unele religii primitive. Sacralitatea arborelui nu vine din

naivitatea câtorva bieți indigeni care s-au apucat să îl adore fără niciun rost, ci din simbolismul frunzelor care cad toamna și cresc din nou primăvara. Arborele sacru este o minunată expresie a misterului creației permanente a cosmosului.

De aceea vă vorbesc de o religie cosmică, unde sacrul se revelează prin fenomenele ce ne leagă de cosmos. Nu numai prin om, ca în iudaism și creștinism, de un Dumnezeu dominator, stăpân al Istoriei.

De foarte mulți ani studiați miturile. Ce este un mit? Și care este funcția mitului în societățile vechi și moderne?

eficacitatea mitului viu

O definiție elementară a mitului ar putea fi că el spune o poveste sacră. Mitul este o narațiune sacră. Pentru că personajele acestei narațiuni sunt întotdeauna supraomenești. Mitul cosmogonic, de exemplu, este povestirea creării lumii de către un zeu ori de către mai mulți zei. Mitul originii unei plante sau al originii omului, e povestirea care explică în ce fel planta sau omul au luat ființă. La fel se întâmplă în ce privește originea morții, originea unei instituții, a agriculturii. Ceva s-a întâmplat în timpul mitic: un eveniment a avut loc, în urma căruia a apărut moartea, sau o anumită instituție socială, sau agricultura. Cât privește mitul originii morții, lucrurile sunt foarte clare, mai cu seamă în mitologia africană. Dumnezeu hotărâse să-i lase pe oameni să trăiască mult timp, dar oamenii au comis o greșeală, deci, în urma acestei greșeli, omul a devenit muritor. Mitul retrasează întotdeauna circumstanțele în care o anumită condiție a luat ființă.

Da, dar care este exact funcția mitului?

El are o valoare exemplară. E un model transistoric. Unul dintre cazurile cele mai caracteristice este mitul originii

cangurului. La un moment dat, o ființă supraomenească a creat, în Australia, cangurul. Când triburile australiene vor să vâneze canguri, ele repetă, ritualic, mitul și, câteva zile după aceea, cangurii apar în regiunea respectivă. Foarte probabil, acest mit datează din paleolitic. La fel se întâmplă și în agricultură. Dacă recolta e amenințată de secetă, cineva recită mitul cosmogonic și apoi mitul originii agriculturii, etc. Asta e marea funcție a mitului în societățile tradiționale, acolo unde mitul e viu. El stă la baza vieții culturale, sociale, religioase.

Din numeroasele dumneavoastră exemple reiese că mitul ar fi un procedeu, un mijloc capabil să asigure rezultatul perfect al unei operații.

Absolut. Polinezienii sunt considerați drept cei mai buni navigatori din lume, întrucât, cu canoele lor rudimentare, știm că străbat mii de kilometri. Or, la originea eficacității lor excepționale se află un mit care era povestit cu prilejul fiecărei expediții a lor pe mare. Din punct de vedere existențial, asta e foarte important. Imaginați-vă acești navigatori pe vreme de furtună. Dacă ei repetau exact ceea ce-i învăța mitul despre originea navigației, în absolut toate detaliile lui, erau siguri că nu li se va întâmpla nimic. Ne dăm seama că erau extrem de destinși în mijlocul celor mai crunte primejdii, ceea ce le dădea o șansă în plus de reușită, deloc de neglijat. Dacă însă, în pofida tuturor măsurilor de precauție, naufragiul se producea totuși, cauza era foarte ușor de înțeles: ei nu respectaseră cu destulă fidelitate mitul, modelul.

Miturile grecești au aceeași rigoare? Aceeași eficacitate pentru comportament?

Dificultatea este că, la un moment dat, întreaga mitologie greacă olimpiană a fost rescrisă de poeți și mitologi, care au interpretat în felul lor unele teme mitice fundamentale. Toate

aventurile lui Zeus, care se împreunează, nu doar cu soția sa, Hera, ci se metamorfozează pentru a seduce diferite zeițe locale, sunt istorii reinventate plecând de la mitul central al zeului Atmosferei unindu-se cu zeița Pământ. Miturile grecești sunt mai puțin semnificative decât cele ale societăților primitive, întrucât ele sunt foarte sofisticate.

Și astăzi? Există mari mituri în societatea noastră științifică și industrială?

moartea miturilor moderne

Da, există cel puțin două. Sau, mai bine zis, au existat cel puțin două, căci au murit ori sunt la ceasul morții.

Primul este mitul progresului infinit, legat de acțiunea științei și a tehnologiei, care a traversat tot secolul al XIX-lea pozitivist, și care a fost distrus în mare parte de teribila hecatombă a celor două războaie mondiale. Până în 1914, Occidentul a crezut în atotputernicia tehnologiei pentru salvarea lumii. Astăzi, nimeni nu mai crede în așa ceva. Specialiștii în fizica atomică, de pildă, sunt cu toții pesimiști. Ei nu mai îndrăznesc să creadă în imposibilitatea războiului atomic. Se îndoiesc că omul, ca specie, s-ar mai putea salva, chiar dacă n-o strigă în gura mare. Invers însă, atunci când omului de pe stradă i se spune că petrolul riscă să se isprăvească într-o bună zi, acesta își exprimă imediat încrederea în savanți, care vor „găsi ei un înlocuitor”.

De ce mitul progresului infinit n-a supraviețuit stării de criză create mai întâi de Primul, iar după aceea, de al Doilea Război Mondial?

Pentru că, mi se pare mie, prea s-a crezut că progresul înseamnă doar dezvoltarea tehnologiei. Întemeietorii acestui mit sunt, în secolul al XVIII-lea, enciclopediștii, apoi urmează

Auguste Comte și genialii creatori ai chimiei organice, care au reușit primele sinteze ale materiei, precum grăsimea sau laptele. Aceste descoperiri bulversante au sporit încrederea în progres. Pe de altă parte însă, niciunul dintre marii profeți ai progresului n-a fost un mistic, în sensul că știința și tehnologia i-ar fi ajutat pe oameni să devină mai buni. Foarte repede s-a constatat că nici încrederea, nici optimismul lor nu erau în stare să schimbe firea omului. Mitul progresului infinit se situa la un nivel, să-i zicem, laic. Fapt care explică de ce prima mare criză istorică l-a ucis.

Și al doilea mare mit al societății noastre, care e?

Ideologia comunistă. Vedem foarte bine că însăși gândirea lui Marx a fost marcată de un mit mesianic: lupta claselor, interpretată ca o bătălie apocaliptică între forțele Binelui și ale Răului, apoi victoria forțelor Binelui, în urma căreia rezultă societatea fără clase, paradisiacă. La începutul revoluției bolșevice, se întâmpla ca unii muncitori, convinși că doctrina comunistă avea să schimbe lumea, roboteau în uzină până la optsprezece ore pe zi, din câte știm. Un asemenea efort fizic n-ar fi fost posibil decât în măsura în care munca avea o semnificație mesianică, milenaristă, implicând faptul că revoluția bolșevică avea să mântuiască lumea.

Astăzi, disidența din U.R.S.S nu arată că mitul marxist e pe cale să moară!

Da! Atins, fără îndoială, de Gulag. Totuși, invers decât mitul progresului, mitul marxist posedă toate caracteristicile unei religii din moment ce dă – sau dădea – o semnificație globală vieții umane, din moment ce justifică – sau justifica – lumea și Istoria.

Mitul este anterior religiei? Se poate el naște sau menține fără religie, ori în afara religiei?

consecințele religioase și spirituale ale apariției agriculturii

Evident că nu! Și de altfel, viziunea marxistă e mai degrabă „sublimă" decât religioasă... Dar valorile spirituale sunt direct legate de unele evenimente istorice de o mare anvergură și ele nici nu pot fi concepute fără sau înaintea acestor evenimente. Nu voi lua decât un exemplu, fundamental, acela al apariției agriculturii.

Omul are peste 2 milioane de ani, în vreme ce agricultura a apărut acum aproape 15 000 sau 16 000 de ani. În timpul celor două milioane de ani, omul a fost vânător, iar femeia lui se ocupa cu strângerea, culesul fructelor sau al semințelor de tot felul. Asta a avut consecințe considerabile. Vânătorul nu cunoștea decât două anotimpuri, iarna și vara, corespunzătoare perioadelor în care animalele sălbatice fătau. El nu se interesa decât de vânat, în așa fel încât îi va crea acestuia un stăpân: stăpânul fiarelor, care, în același timp, era și propriul lui protector. Important era să păstreze scheletul, căci, plecând de la oase, gândeau vânătorii, stăpânul fiarelor putea oricând să refacă animalul.

În schimb, fertilitatea seminței și fertilizarea pământului, descoperite de agricultură, aveau să transforme totul. Nu numai existența nomadă înlocuită prin sedentarism și întemeierea satelor, care, în câteva mii de ani, au sporit de o sută de ori populația omenirii, dar și credințele religioase. De la apariția agriculturii datează asimilarea simbolică a Pământului cu femeia, cu țărâna-mamă, care trebuie să fie fecundată de zeul Cerului, în așa fel încât fertilitatea solului este interpretată ca rezultatul acestei căsătorii. Femeia căpăta o mare importanță religioasă și socială, ba chiar se pare că, la începuturile agriculturii, ea ar fi fost „proprietara" solului.

Un ciclu se instituia: fecunditatea animală-fecunditate vegetală, ploaie-lună, zeu al Cerului-zeița Pământului, moarte și înviere.

Moarte și înviere: sământa care, în fiecare primăvară, rodește o nouă plantă a fost o mare descoperire pentru om. De aici s-a născut speranța că circuitul cosmic se repetă și în cadrul speciei umane. O asemenea concepție e de neînchipuit înainte de neolitic. Toate marile religii ale lumii prelungesc descoperirile neoliticului. Consecințele religioase și spirituale ale apariției agriculturii sunt considerabile.

Asta e adevărat pentru societățile agrare, dar, în societatea noastră actuală, mai e posibil un asemenea tip de credință sau de religie?

religiozitatea cosmică a mișcării hippy

Religiile agrare au supraviețuit foarte multă vreme. Ele au fost integrate mai apoi culturilor urbane, unde orașul devine simbolic imaginea și centrul lumii, până la sfârșitul Evului Mediu. Acum lucrurile stau invers: problema actuală este desacralizarea totală, atât a cosmosului, cât și a societății umane. Până la noi, așa ceva nu s-a mai întâmplat în Istorie.

Credeți că această desacralizare este ireversibilă?

A, nu! Eu predau de mulți ani în Statele Unite, cum știți, așa încât am avut ocazia să observ îndeaproape mișcarea hippy și să-i urmăresc efectele asupra studenților mei. Ei bine, se vede foarte clar, la hippies, că ei au descoperit un lucru considerat pierdut încă de pe vremea Profeților: religiozitatea cosmică! Și, în același timp, semnificația vieții ca epifanie sacramentală, ca o valoare mult mai prețioasă decât era ea pentru părinții lor, reprezentanții *Establishment*-ului.

Valorizarea, de către ei, a nudității și a sexualității este de tip ritual, nu psihologic. Ei au descoperit în dragoste, nu o plăcere orgiastică, ci o eliberare a complexelor de inferioritate și culpabilitate. La fel, muzica, sărăcia, seninătatea au, pentru ei, o valoare spirituală. Ei au redescoperit natura ca epifanie a sacrului.

Da, dar mișcarea hippy e în regresie. N-aveți sentimentul acesta?

Nu-i sigur. Cei care au participat la această mișcare sunt mai bătrâni cu zece ani. Ei au mers în biblioteci, unde au citit, *post factum,* texte religioase despre a căror existență habar nu aveau. Apoi s-au dus în școlile primare, unde au descoperit spontaneitatea creatoare a copilului. Ceva a rămas în ei, ba chiar s-a întărit. În vreme ce, la început, nu erau decât niște contestatari, faptul de a sta gol pușcă în stradă sau de a practica amorul liber fiind considerat mai ales ca un excelent mijloc de a-și scoate din sărite părinții și profesorii.

Credeți așadar în capacitatea de reînnoire umană și spirituală a unor mici grupări?

Fără să anticip ce va fi, cred cu toată convingerea. Spre exemplu, aici, în Europa, nici nu aveți idee cum mișcarea pentru drepturile civice, în Statele Unite, a revalorizat religia printre tinerii angajați în această treabă din rațiuni etice și politice. Viața comună, marșurile, cântecele, dificultățile întâlnite au transfigurat o mare parte dintre ei. Așa încât au trecut de la planul social la cel religios. Nu se putea bănui așa ceva la început.

Vreți să spuneți că unele mișcări considerate astăzi politice sunt deja mișcări transpolitice, care pun bazele unei reînnoiri religioase?

Încă o dată, fără să anticip nimic, nu mă îndoiesc nicio clipă de lucrul acesta. La începuturile sale, creştinismul era privit nu ca o religie, ci ca un ateism, şi era normal, întrucât creştinii refuzau să aducă sacrificii zeilor romani. Nu trebuie să identificăm structurile religioase la naştere cu cele de mai târziu: adică, mari religii universale. Iudaismul, creştinismul, budismul, islamismul au început prin a fi credinţele unui pumn de oameni, timp de generaţii întregi. E posibil ca un lucru analog să se întâmple şi astăzi. Poate că nu în sensul tradiţional, iudeo-creştin, cum înţelegem de obicei, adică, sub o formă cunoscută deja.

Atunci sub ce formă?

mântuirea prin cultură

Ceea ce este cu totul şi cu totul nou, cred, e faptul că noi suntem condamnaţi la cultură. Vreau să spun că tradiţiile orale pe care s-au constituit până acum civilizaţiile arhaice au dispărut sau aproape, ca şi tradiţiile oculte, aşa încât noi nu mai putem dobândi decât o iniţiere livrescă. Suntem puţin precum literaţii din amurgul lumii elenistice. Se ştie, de exemplu, că marile tratate din *Corpus Hermeticum* (redactate între secolul al III-lea a.Chr. şi secolul al II-lea p.Chr.) aveau reputaţia că ar conţine taina gnozei supreme, o ştiinţă esoterică mântuitoare. Simplul fapt de a citi, medita şi înţelege textele respective echivala cu o „iniţiere". Acest tip nou de „iniţiere", individuală şi pur spirituală, devenită posibilă printr-o lectură atentă şi prin meditarea unui text esoteric, s-a dezvoltat mai cu seamă în epoca imperială şi în special după triumful creştinismului. Era consecinţa, pe de o parte, a prestigiului considerabil de care se bucurau „cărţile sfinte", considerate de origine divină, şi, pe de altă parte, după secolul al V-lea al erei noastre, a dispariţiei misteriilor şi a eclipsării altor organizaţii secrete.

În perspectiva acestui nou model de iniţiere, transmiterea doctrinelor esoterice nu mai implică un „lanţ iniţiatic"; textul sacru poate fi uitat vreme de secole întregi; apoi, e suficient să fie redescoperit de un cititor competent, pentru ca mesajul lui să redevină inteligibil şi actual. E ceea ce s-a întâmplat cu *Corpus Hermeticum,* redescoperit şi tradus în latină, în secolul al XV-lea, de Marsilio Ficino. Fenomenul este mult mai amplu şi mai profund în zilele noastre. Noi cunoaştem practic toate textele sacre ale tuturor religiilor, le avem pe toate la îndemână. E o situaţie fără precedent în istoria omenirii.

Adică suntem condamnaţi la erudiţie. Precum bibliotecarul miop al lui Nietzsche, în biblioteca lui infinită...

Da, dar trebuie precizat. Bibliotecarul lui Nietzsche este omul modern, redus, după filozoful german, la singura capacitate de a comenta. În timp ce eu, unul, cred într-o erudiţie completată de o hermeneutică creatoare. Prin studierea acestui munte de texte e posibil – ori va fi posibil – să întemeiem noi valori.

Nu vă temeţi aşadar că aceste texte s-ar putea anula unul pe altul facilitând, dimpotrivă, o reîntoarcere la credinţa religioasă?

Nu, deloc, fiindcă activitatea hermeneutică înseamnă descifrarea semnificaţiei a ceea ce noi numim fenomen religios. Cred că activitatea istoricului religiei depăşeşte erudiţia propriu-zisă, şi chiar interesul oricărei istorii – istoria artei, istoria dreptului, istora limbii – întrucât noi suntem, aici, în faţa unor realităţi spirituale, aşa cum au fost ele trăite, din epoca vânătorilor până în zilele noastre.

adevărata hermeneutică schimbă omul

Toate situaţiile existenţiale, toate crizele, toate speranţele şi toate deznădejdile omenirii se reflectă în religie. În aceste

stadii diferite, precum şi în diferitele stadii ale istoriei, noi redescoperim şi studiem spiritul uman în totalitatea lui. De aceea, cred că istoria religiilor este o disciplină privilegiată, având o semnificaţie mult mai gravă decât toate celelalte discipline istorice.

Ce este, exact, hermeneutica?

Căutarea sensului, a semnificaţiei ori semnificaţiilor pe care cutare idee sau cutare fenomen religios le-au avut de-a lungul timpului. E vorba de o hermeneutică totală, întrucât ea este chemată să descifreze şi să expliciteze toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre. Prin însăşi natura lor, faptele religioase constituie o materie asupra căreia trebuie să gândim, şi trebuie să gândim într-un mod creator, aşa cum au făcut-o un Montesquieu, un Herder, un Hegel, atunci când s-au aplecat să cugete asupra instituţiilor umane şi asupra istoriei lor.

De aceea spuneţi „o hermeneutică creatoare”?

Exact! Căci o adevărată hermeneutică schimbă omul, ea este mai mult decât o instruire, e şi o tehnică spirituală capabilă să modifice calitatea însăşi a existenţei. O carte bună de istorie a religiilor trebuie să aibă un efect de trezire asupra cititorului. Prezentând şi analizând miturile şi ritualurile australiene, africane sau oceaniene, comentând imnurile lui Zarathustra, textele taoiste sau mitologiile şi tehnicile şamanice, istoricul religiilor dezvăluie situaţii existenţiale necunoscute sau greu de imaginat pentru cititorul modern; iar întâlnirea cu aceste lumi spirituale „străine” nu poate rămâne fără consecinţe. Amintiţi-vă de întâlnirea secolului XX cu sculptura şi măştile africane. Acestea nu sunt simple descoperiri culturale, ci întâlniri creatoare.

Să revenim la mituri: ficţiune sau realitate?

ficţiune şi realitate

Realitate pentru membrii societăţilor tradiţionale, unde miturile sunt încă vii, unde ele întemeiază şi justifică toate comportamentele şi toate activităţile oamenilor; ficţiune pentru ceilalţi. Asta e adevărat şi pentru creştinism. Naşterea, Pătimirile, Moartea şi învierea lui Isus Cristos constituie, pentru creştini, o „istorie sacră”, prin urmare, o istorie adevărată, împărtăşind acelaşi regim ontologic ca şi miturile în societăţile tradiţionale.

Câte romane aţi scris până acum?

Vreo zece, mi se pare.

Cum se înţeleg, în dumneavoastră, autorul de best-seller-uri român şi profesorul american?

Imaginaţia ştiinţifică nu e foarte departe de imaginaţia artistică. Cărţile mele ştiinţifice sunt aproape întotdeauna cărţi ce exprimă visele reale ale omenirii. Cele două tendinţe se împacă foarte bine în mine.

(*L'Express,* 25-31 august 1979)
interviu realizat de
Sophie LANNES şi Jean-Louis FERRIER

AL DOILEA INTERVIU CU MIRCEA ELIADE
Treptele unei aventuri spirituale

Care au fost marile etape ale cercetării dumneavoastră și principalele jaloane ale itinerarului dumneavoastră?

patru etape de cercetare

Mai întâi m-am consacrat studierii limbii sanskrite și a religiilor indiene, în special yoga, tantrismul și sectele. După trei ani de cercetări în India, am înțeles necesitatea de a le completa printr-un studiu aprofundat al morfologiei religioase și al istoriei generale a religiilor. În această a doua etapă am stăruit asupra analizei miturilor și a simbolurilor, mai cu seamă la primitivi. O a treia etapă se caracterizează prin elaborarea monografiilor despre șamanism și tehnicile extazului, despre alchimie, inițieri, dialectica și camuflarea sacrului în profan. În sfârșit, a patra etapă e dominată de redactarea unei istorii universale a ideilor religioase din epoca pietrei până în zilele noastre.

În tot timpul acesta ați scris și romane. De ce? Puteți exprima în romane anumite lucruri pe care nu le puteți spune în eseurile dumneavoastră?

Creația literară este un instrument de cunoaștere. Ea revelează semnificația lumilor imaginare și dimensiunile profunde ale condiției umane.

Interesul tinerilor pentru teoriile dumneavoastră nu reprezintă dovada unei reînnoiri a spiritualității?

un om nou

În societățile noastre desacralizate, un anumit număr de tineri sunt pe cale să descopere caracterul sacru al naturii, al

vieții și al unei existențe umane autentice. Aceste recuperări ale sacrului au loc în general în afara instituțiilor religioase tradiționale. Ceea ce mi se pare că explică nu numai entuziasmul tinerilor pentru spiritualitățile exotice (zen, yoga etc.), dar și interesul lor pentru un demers hermeneutic care să reveleze semnificațiile și valorile spirituale ale sistemelor religioase din lumea întreagă.

Cum pot miturile și simbolurile tradiționale, după opinia pe care o susțineți, să întemeieze o nouă viziune a lumii, un om nou?

„Sacrul" este un element în structura conștiinței, nu un simplu stadiu în istoria acestei conștiințe. Desacralizarea caracteristică societăților noastre contemporane reprezintă mai degrabă o camuflare a sacrului în profan. Or, studiul și înțelegerea miturilor și simbolurilor tradiționale sunt capabile să reveleze semnificații existențiale fundamentale și, prin urmare, să provoace o transformare interioară a cititorului.

(*Le Quotidien de Paris,* 1 decembrie 1981)
interviu realizat de Laurence Cossé

AL TREILEA INTERVIU CU MIRCEA ELIADE
Camuflarea sacrului

Pentru istoricul religiilor, orice mit, orice credință sau figură divină reflectă, după dumneavoastră, experiența sacrului. Dar societățile noastre nu s-au întors, oare, cu spatele la sacru?

trăim într-o lume de „semne"

Camuflarea sacrului în profan este o dimensiune paradoxală ale cărei meandre m-au fascinat toată viața. De fapt, camuflarea sacrului există de la origini: pentru muritorii de rând, cutare sau cutare obiect, piatră sau copac nu erau decât o piatră sau un copac la marginea drumului. Dar cei care făceau parte dintr-o comunitate specifică vedeau în ele un sens cosmic și sacru. Or, epoca noastră apare ca epoca unei mari camuflări a sacrului în profan; ba chiar putem merge până acolo încât să spunem că e maestră în arta camuflării! Aproape că ne pierdem în ea... Cultura actuală are multe urme ale acestei camuflări; e de ajuns să ne oprim la importanța acordată lumii imaginare, povestirilor, spectacolelor colective. Ea redescoperă numeroase elemente rituale în muzică sau în dans, și, apoi, gândiți-vă la căutarea dreptății și a libertății. Toate acestea sunt trăite fără forme religioase specializate... În prefața la ediția engleză a *Muntelui vrăjit,* Thomas Mann își arată surprinderea apropo de o teză de doctorat pe care un student de la Harvard o scrisese despre cartea sa, și unde acest student vedea o serie de etape inițiatice de tip occidental, un fel de căutare a Graalului: „Incredibil, scrie Thomas Mann, eu nu-mi dădusem seama că efectiv vorbeam de așa ceva!..."

De altfel, cu toții simțim că trăim într-o lume de „semne" a căror semnificație nu este numai intelectuală, ci cu mult

mai vastă, existențială, metafizică. Astăzi, transcendentul se camuflează în concret, realul în ireal, iar această dialectică a camuflajului pe mine mă pasionează foarte tare: ea depășește în complexitate ceea ce Martin Buber numea „ocultarea lui Dumnezeu". Aici e tot paradoxul! Să remarcăm, de asemenea (limitându-ne doar la un exemplu) că, în plină eră a raționalității și tehnicii, tinerii hippies au descoperit spontan, și fără nicio religie aparentă, sacralitatea cosmică, sau a naturii, regăsind, de fapt, o experiență religioasă premozaică... Tot așa putem bănui că apariția, în lumea noastră apocaliptică, a atâtor elemente materialiste, non-spirituale, are sensul unei probe inițiatice: după tortura rituală vine șansa eliberării...

Dumneavoastră înșivă sunteți autorul mai multor romane. Milan Kundera scria recent în ce măsură romanul, pe care el îl califică drept „mare artă europeană", pare apt să exploreze ființa uitată de științe...

„al treilea cer" siberian

Cred că există o continuitate între creativitatea narativă și învingerea uitării. Dacă romanul modern ar reuși să mențină creativitatea mitologică și forma narativă, atunci bogății esențiale ar putea fi salvate de la uitare. Nu cunosc nicio mare literatură care să nu povestească faptul că Ceva s-a întâmplat undeva. Povestirea este o secularizare a mitului. Iar mitul e întotdeauna istorisirea sacrului, o istorisire primordială, care povestește cum Ceva (sau chiar lumea însăși) a început să existe, în urma căror evenimente un comportament, o instituție, o modalitate de a lucra sau de a iubi au fost întemeiate. A neglija această dimensiune narativă înseamnă a risca să nivelăm totul. Cred că niciun alt tip de comunicare nu e mai profundă. Și cu atât mai rău (să ne ierte Paul Valéry) dacă „Marchiza iese la ora cinci".

De altfel, am și o dovadă emoționantă a puterii deținute de povestire. În cartea sa *Al treilea cer,* un scriitor român de origine franceză, Biemel[1], povestește internarea lui brutală într-un lagăr siberian, după năvălirea trupelor sovietice în România. Prizonierii lucrau în acest lagăr câte 18 ore pe zi și nu primeau decât 1800 calorii. Într-unul din hangare, unde foarte mulți deținuți mureau noaptea, era și o babușca, o țărancă rusoaică foarte bătrână, care le spunea în fiecare seară povești atât de extraordinare, încât deținuții se hotărâră, pentru ca ea să rămână în viață, să-i dea fiecare o porție din tainul lor; ba chiar nici n-o mai lăsară să muncească afară. Cum venea seara, ea prindea să spună bieților oameni frânți de muncă povești, basme, care le aduceau aminte de copilărie: despre un erou viteaz ucigând un balaur înspăimântător etc...

Ei bine, din prima seară cu povești, niciun prizonier n-a mai murit în hangarul acela, în vreme ce în altele numărul morților se ridica la 18-20 pe săptămână. Din primele timpuri, vedem că există o nevoie existențială de a asculta sau citi povești... nu doar de a percepe forme și sunete.

(*Le Figaro*, 18 noiembrie 1983)
interviu realizat de Frédéric DE TOWARNICKI

[1] Reiner Biemel, cunoscut sub pseudonimul Jean Rounault. S-a născut la Brașov în 1910, a murit în Franța, în 1987. Era fratele filozofului Walter Biemel. A petrecut un an în regiunea Donbas, fiind arestat de NKVD. Și-a relatat deportarea în cartea citată de Eliade, apărută la Paris în 1952.

AL PATRULEA INTERVIU CU MIRCEA ELIADE
În labirintul credințelor

Termenul de istorie a religiilor este înșelător. El nu dă seama de natura esențială a ceea ce faceți dumneavoastră.

nu cred în posibilitatea existenței unui om total areligios

Da, în sfârșit, e greu să găsim un cuvânt pentru această disciplină... Eu, unul, prefer de departe cuvântul „sacru" celui de „religie". Sensul lui e mai general. Nu se poate concepe posibilitatea de a deveni om fără a trăi această experiență fundamentală a deosebirii între profan și sacru. Nu cred în posibilitatea existenței unui om total areligios.

Sacrul este adevărata realitate?

Da. Cele mai îndepărtate documente – obiecte din paleolitic, dar mai ales din neolitic – ne arată că, încă de la origine, simbolismul religios este prezent: de pildă, praful roșu, care este sângele, viața, copiii îngropați cu capul către est... Nu se cunoaște o singură societate primitivă fără această diferență între profan și expresiile sacrului.

Dar e posibil ca diferența între sacru și profan să nu fie recunoscută întotdeauna?

Creștinii, știți foarte bine asta, au fost atacați la începutul Imperiului Roman de către unii filozofi păgâni care-i considerau atei. De ce? Pentru că ei nu se comportau ca niște credincioși: nu aduceau sacrificii înaintea statuilor zeilor, nu repetau miturile tradiționale etc. Așadar, e foarte posibil ca, într-o bună zi, noi înșine să vedem apărând niște lucruri absurde, curioase, care vor constitui, cine știe?, o nouă expresie a experienței

sacrului. Nu cred că această experiență va fi recunoscută de îndată.

Îmi amintesc de mișcarea tineretului american, de mișcarea hippy. Ei abandonau totul, nu voiau să aibă nimic. O chitară, câteva flori, câteva cântece. Nuditate, sexualitate: erau acuzați că trăiau în orgii. Nici vorbă. Acești băieți și aceste fete care se acuplau, dansau și cântau reveneau, într-un mod inconștient, poate, dar cu un soi de beatitudine nemaiîntâlnită, la o experiență religioasă de structură cosmică, să spunem, la un păgânism premonoteist.

Cum explicați pierderea dimensiunii simbolice în zilele noastre?

Desacralizarea lumii e destul de ușor de explicat în societățile occidentale constituite pe temeliile creștinismului: formulele dogmatice ale diverselor Biserici sau orientări teologice creștine nu mai au niciun sens pentru omul contemporan: Treimea, Imaculata Concepțiune și chiar Schimbarea la Față. Pe de altă parte, există o atracție spre științe, ori speranța într-un mesianism desacralizat precum marxismul.

Sacrul s-a refugiat acum în zone profane și marginale? Lecturile, cinematograful, vacanțele, televiziunea, toate aceste experiențe ne îngăduie să reluăm legătura cu timpul mitului și cu simbolurile care sălășluiesc încă în adâncul nostru?

căderea în inconștient

Da, există o cădere în inconștient. Adică, semnificațiile religioase ale existenței, ale morții, ale speranței într-o viață viitoare, au căzut la nivelul inconștientului. Cinematograful, lectura și mai ales visele continuă să prezinte expresii

simbolice, uneori numai alegorice, dar care nu *pot fi recunoscute*. Nu știu dacă ați citit acea carte enormă despre structura inițiatică a romanelor lui Jules Verne...

Cartea lui Simone Vierne?

Da. Ei bine, iată un exemplu. Jules Verne nu era conștient, nu știa că scrie povești de inițiere. Amintiți-vă de *O călătorie spre centrul pământului*! Toate încercările inițiatice clasice se regăsesc aici: noaptea, apa, monștrii... Or, structura inițiatică a unui ritual e tot timpul o creație religioasă.

Cu atât mai paradoxal, cu cât Jules Verne e tocmai „cântărețul" tehnologiei triumfătoare și a conștiinței lucide.

Da, era un pozitivist, un om care credea în progresul științei. Obsedat de progres și negândindu-se niciodată că a putut crea o operă bazată în mod inconștient pe o instituție religioasă, inițierea.

miturile revin în galop

Dovadă că nu ne putem debarasa de mituri. Alungați miturile și ele revin în galop.

Exact, revin, dar camuflate. De altfel, *camuflarea* cred că este cuvântul cel mai general care poate fi folosit: camuflarea valorilor, a structurilor, a instituțiilor, care nu au dispărut, ci continuă să existe camuflate în altceva. Într-un roman de dragoste sau polițist, vedem cu ochiul liber diferitele încercări inițiatice, mitul luptei între bine și rău, de exemplu... dar camuflat, desacralizat.

În aceeași ordine de idei, o întreagă eschatologie este prezentă în unele mișcări istorice, precum marxismul sau comunismul.

marxism și psihanaliză

Societatea viitorului e o idee mesianică. În sfârșit! Sunt aproape exact clișeele despre paradisul terestru: când omul, societatea, omenirea întreagă fi-va mântuită... Leul și cu mielul, vipera și copilul... Marx nu se gândea la așa ceva, sau, poate, nici nu-l interesa, dar tot ce ne spune el despre societatea scăpată de lupta între clase etc., toate acestea, desigur, în chip desacralizat, nu sunt decât mesianism iudeo-creștin. Speranța într-o societate eliberată, răscumpărată, mântuită.

Ce importanță are, pentru omul modern, regăsirea acestei dimensiuni mitice în străfundul său, readucerea în câmpul conștiinței a tuturor acestor frânturi care au dispărut din ea?

Mai întâi, e foarte important pentru noi, oamenii moderni, să înțelegem semnificația trecutului omenirii; or, trecutul e concentrat mai ales în concepțiile religioase. Istoria religiilor a dovedit că aceste comportamente ciudate, aparent ilogice, nu proveneau dintr-o gândire prelogică, infantilă, cum credea Lévy-Bruhl. Omul din paleolitic sau din neolitic nu era un tâmpit, un sălbatic. Prin expresiile lui religioase, prin miturile și riturile lui, el avea un sens *încă de la început.* Așadar, putem avea speranța unui dialog peste secole între reprezentanții societăților arhaice și reprezentanții creștinismului, sau chiar ai post-creștinismului. Există o continuitate care ne demonstrează *solidaritatea* între diversele istorii ale omenirii. Era important să arătăm că omul, încă de la începutul istoriei, s-a comportat ca o ființă coerentă, logică, totală, completă.

Apariția psihanalizei, la sfârșitul secolului trecut, nu vi se pare simptomul nevoii de redescoperire a dimensiunii ascunse a sacrului?

Când Freud a descoperit că toate creațiile inconștientului nu sunt creații anarhice, haotice, ci, dimpotrivă, că ele constituie un limbaj din care noi nu înțelegem uneori decât un verb, un conjunctiv sau un prezent, asta a însemnat o mare contribuție pentru istoria religiilor.

Să vorbim puțin și despre omul Mircea Eliade. Compatriotul dumneavoastră, Cioran, vorbește, în cazul dumneavoastră, de o contradicție între omul meditativ, ascetic, care se retrage într-un ashram din Himalaya, și omul debordând de vitalitate, care se interesează de toate cele cu un soi de frenezie nestăvilită.

orice ființă omenească are o regiune diurnă a spiritului și una nocturnă

Oh, cred că e vorba de același paradox, *coincidentia oppositorum,* întâlnirea contrariilor, în afara căruia nimic nu există în chip total. Orice ființă omenească, spunea Jacques Maritain, are o regiune diurnă a spiritului și una nocturnă.

Cioran mai are o mirare. El spune că dumneavoastră puneți toate credințele pe același plan fără să fiți în stare să adoptați vreuna...

Aparent, e-adevărat. Dar eu cred că Cioran n-a înțeles niciodată că a iubi și a te strădui să înțelegi alte religii n-are nimic de-a face cu propria experiență. El nu crede că aș fi un om religios (un bun creștin, ceea ce, de altfel, nici nu pretind că sunt), tocmai pentru că eu mă interesez de toate posibilitățile experienței religioase. Pentru el, asta înseamnă să te porți ca un savant. Nici pe departe! Savantul ia documentele, apoi începe să le judece din punct de vedere sociologic, psihologic, antropologic. Ceea ce eu, unul, nu fac. Eu mă străduiesc *să înțeleg,* dar nu ca un orientalist sau indianist.

Că demersul dumneavoastră nu e cel al unui savant, văd o dovadă suplimentară în opera de romancier pe care ați scris-o și care pe nedrept ar fi interpretată ca un fel de ilustrare a tezelor dumneavoastră de eseist. În fond, e vorba de aceeași căutare, dar pe căi diferite?

Da, asta e regiunea nocturnă. Orice narațiune, orice povestire ascunde ceva: ceea ce mă pasionează este tot camuflarea. Or, în literatura fantastică, există structuri mitice care aparțin memoriei colective. Tocmai această camuflare a semnificativului, a sacrului se întâlnește în unele povestiri fantastice pe care le-am scris. Numai că eu nu amestec cele două demersuri; ele sunt complementare. Spre exemplu, odată, ca să-mi pot plăti chiria pe un trimestru, am scris foarte repede un mic roman...

Șarpele?

Da, *Șarpele.* Aveam pe atunci o întreagă bibliotecă despre simbolistica șarpelui. Dar n-am consultat nicio carte, n-am gândit nicio clipă ca istoric al religiilor. Era o povestire pe care o scriam treptat-treptat, fără niciuna din valorile simbolice ale șarpelui. Tot ce știam ca istoric al religiilor sau orientalist lăsam deoparte în mod conștient în munca mea de imaginație literară.

Dovadă că simbolul rămâne întotdeauna ceva viu, niciodată fixat, mereu capabil să se reînnoiască.

Da, el este inepuizabil.

Dar nu aveți impresia că v-ați sacrificat un pic opera de romancier? Și asta tocmai pentru a face cunoscută importanța hierofaniilor, a manifestărilor sacrului?

Conjunctura istorică! Odată ajuns la Paris, simțeam că nu voi fi în stare, la aproape patruzeci de ani, să învăț destul

de bine franceză pentru a scrie, ca Ionescu sau Cioran, opere literare. Dacă am continuat să scriu, am făcut-o numai pentru mine, pentru soția mea și pentru câțiva prieteni români. Într-adevăr, timp de zece-cincisprezece ani, am continuat să scriu literatură în română. Din când în când, odată la doi ani sau odată la șase luni, eram obsedat. Întrerupeam totul și mă apucam să scriu o nuvelă sau un roman.

Astăzi, Jurnalul *dumneavoastră din 1983 a ars, de asemenea câteva nuvele neterminate... Vă citiți existența ca pe o căutare inițiatică, cu toate încercările ei...*

Cred că orice existență responsabilă și coerentă are o structură inițiatică. A mea, la fel.

(*Le Monde,* 4-5 mai 1986)
interviu realizat de Jean-François Duval

AL CINCILEA INTERVIU CU MIRCEA ELIADE
Despre inițiere

Reporter: *Cuvântul „inițiere" trimite în zilele noastre mai degrabă la „botezul" bobocilor de la liceu sau la intrarea în Lojă. Dar care este semnificația sa adevărată, cea tradițională?*

MIRCEA ELIADE: În sensul cel mai general, termenul denotă un corp de rituri și de învățături orale al căror scop este producerea unei modificări radicale a statutului religios și social al persoanei aflate în curs de inițiere. Inițierea este o experiență de o asemenea anvergură, încât novicele iese din această încercare ca o ființă total diferită și schimbată, care nu va mai fi niciodată aceeași cum fusese înainte.

În linii mari, putem scoate în evidență trei tipuri diferite de inițiere: inițieri de trecere la vârsta adultă, inițieri de intrare în societățile secrete și inițieri caracteristice vocațiilor mistice. Fiecare dintre acestea are propriile sale caracteristici – de exemplu, prevalența elementului extatic în inițierile caracteristice vocațiilor mistice –, dar există un fel de numitor comun în toate aceste categorii care face ca, dintr-un anumit punct de vedere, toate inițierile să fie mai degrabă asemănătoare.

Există ceva în viața religioasă ori socială de astăzi, în educația tinerilor sau în pregătirea pentru anumite profesii, care ar putea să fie gândit ca inițiatic?

Temele inițierii rămân vii mai ales în inconștientul omului modern. Acest fapt este confirmat nu numai de simbolismul inițiatic al anumitor creații artistice – poeme, romane, filme, opere de artă plastică –, ci și de modul în care sunt receptate aceste lucrări de către public. Să ne gândim doar la fantasticul succes al romanelor lui Jules Verne, a căror structură inițiatică a

fost analizată în mod strălucit de către Simone Vierne, în cartea sa *Jules Verne și romanul inițiatic.* Alți scriitori au recunoscut scenarii inițiatice în *Moby Dick, Walden, Huckleberry Finn,* în *Ursul* lui Faulkner, ca și în operele unor autori precum James Fenimore Cooper, Henry James, Sherwood Anderson, F. Scott Fitzgerald și Thomas Wolfe. Faptul că reprezentarea artistică a tezelor inițiatice poate să găsească o acceptare în masă și spontană arată că, în adâncurile ființei sale, omul modern poate încă să fie impresionat de scenarii sau mesaje inițiatice.

Vreți să spuneți că inițierea este esențială pentru toate religiile, sau există religii inițiatice și religii non-inițiatice și, dacă este așa, prin ce diferă ele în mod esențial?

Toate religiile posedă un scenariu inițiatic elementar, dar importanța acestuia variază mult de la un tip de religie la altul și de la un moment istoric la altul. De exemplu, în ultimele două secole inițierea creștină aproape că a dispărut. Dar la început botezul creștin era echivalentul unei inițieri. Botezul îl introducea pe cel de curând convertit într-o nouă comunitate religioasă și îl făcea demn de viața veșnică. Părinții Bisericii accentuau funcția lui inițiatică, înmulțind continuu imaginile morții și ale învierii. Chiar cristelnița a fost adesea comparată atât cu un mormânt, cât și cu o matrice, fiind în același timp mormântul în care catehumenul își îngroapă viața lumească și matricea unde se naște viața veșnică. Un alt act de cult cu structură inițiatică este euharistia, instituită de Isus la Cina cea de Taină. Prin intermediul acestui rit, creștinul se împărtășește din trupul și sângele Mântuitorului său. Până în secolul al IV-lea, constituirea „învățăturilor secrete", *arcana disciplina,* s-a încheiat. Cu alte cuvinte, s-a hotărât ca tainele creștine să fie inaccesibile celor neinițiați. Pseudo-Areopagitul îl avertizează pe creștinul inițiat, care a experimentat mistagogia divină, să păstreze tăcerea: „Ia seama să nu dezvălui sfințenia însăși, păstrează tainele

Dumnezeului ascuns în așa fel încât profanul să nu se poată împărtăși din ele și în sacra ta iluminare să le vorbești despre sacru doar sfinților" (adică doar „creștinilor inițiați").

Dar diferitele secte creștine nu mai apreciază valorile inițiatice ale actelor de cult. În ultimele două secole, teologii – mai ales în rândul mișcărilor protestante – au pus accentul pe valorile filozofice, sociale și etice ale creștinismului, ignorând dimensiunea sa inițiatică. Poate că aceasta se datorează aparentului scop „nedemocratic" al inițierii, de vreme ce orice inițiere implică o selecție.

Atunci, să fi dispărut esoterismul creștin odată cu inițierea? Unde a dispărut? Ar mai putea fi găsit, de exemplu, pe Muntele Athos? Există o anumită confuzie în legătură cu sensul real al esoterismului. Cum l-ați explica? De fapt, constatăm că există mulți termeni folosiți în mod obișnuit a căror definiție este foarte vagă. De exemplu, ce este religia? Sau tradiția? Și care este diferența între ele?

Cea mai simplă definiție a esoterismului este, după părerea mea, următoarea: un corpus secret de doctrine, ritualuri și tehnici spirituale considerate ca revelate în timpurile primordiale de către Ființe Supranaturale și transmise prin intermediul inițierii specifice unui număr limitat de discipoli. În fiecare religie găsim un evantai larg de credințe, ritualuri și formule teologice *exoterice* și, concomitent, interpretarea lor *esoterică.* Termenul „tradiție" e folosit în mod obișnuit în relație cu o înțelegere esoterică a unei religii anume. Totuși, „tradiție" și „tradițional" sunt termeni folosiți pentru a desemna orice tip autentic, nesupus încă aculturației, de cultură, religie sau societate.

Un alt termen pe care v-am ruga să ne ajutați să-l definim este acela de mit. Ce este cu adevărat mitul, spre deosebire de povestire populară, parabolă, fabulă, epopee? Există „mituri

moderne" – pot să apară noi mituri sau acestea sunt, pur și simplu, mituri vechi în veșminte noi? Cum pot să acționeze miturile în vremurile noastre?

Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată și interpretată din puncte de vedere variate și complementare. În ceea ce mă privește, definiția care-mi pare cea mai puțin inadecvată și cea mai cuprinzătoare este aceasta: orice mit povestește *cum ceva ia ființă* – lumea, omul, speciile de animale, instituțiile sociale și așa mai departe. Deci mitul este întotdeauna o relatare despre o „creație"; el descrie cum ceva a fost produs sau a început să *fie.* Actorii miturilor sunt Ființe Supranaturale. Ele sunt cunoscute în primul rând prin ceea ce au făcut în timpurile mitice ale „începuturilor". Astfel, miturile scot la iveală activitatea creatoare a acestor ființe și dezvăluie sacralitatea (sau „caracterul supranatural") a operelor lor. Din acest motiv, mitul devine *modelul exemplar* pentru orice activitate omenească semnificativă, în societățile tradiționale, miturile sunt considerate „povestiri adevărate" și, în consecință, sunt distinse cu mare atenție de fabule sau povești, numite „povestiri false".

Anumite forme ale „comportamentului mitic" supraviețuiesc încă în zilele noastre. Am discutat o serie de „mituri ale lumii moderne" în cartea mea *Mit și realitate.* Desigur, e dificil să rezum într-un mod potrivit lunga analiză pe care am făcut-o acolo. Totuși, pentru a da doar câteva exemple, putem să descoperim structura mitică a societății lipsite de clase a lui Marx și, în consecință, dispariția tuturor tensiunilor istorice după triumful proletariatului. De asemenea, „puritatea și perfecțiunea ariană" trâmbițate de către nazism sunt tot o construcție mitologică, adaptată cu abilitate pentru obiective politice specifice. De altfel, se poate vedea cât de mult corespund imaginile și modelele de comportament impuse unui mare număr de oameni de către mass-media unor structuri mitice specifice.

Sociologul religiilor Andrew Greeley a descris corect și cu umor „cultul automobilului sacru" în societatea americană contemporană. Dar chiar și *intelligentsia* se lasă cuprinsă de fascinația comportamentului mitic. Există un număr de „mituri ale elitei" care merită să fie studiate. De exemplu, funcția salvatoare a „dificultății", mai ales așa cum apare în arta modernă. Dacă elita savurează *Finnegan's Wake,* muzica atonală sau ultimele expresii ale artelor nonfigurative, asta se întâmplă în mare măsură deoarece asemenea opere reprezintă lumi închise, universuri ermetice în care nu se poate intra decât depășind dificultăți imense, ca în probele inițiatice ale societăților arhaice și tradiționale. Cei care știu, *cognoscenti,* îi anunță pe „ceilalți" (adică „mulțimea") că ei aparțin unei minorități alese, unei gnoze care are avantajul de a fi în același timp spirituală și laică.

Ca istoric al religiilor, dumneavoastră puteți, fără îndoială, să înțelegeți contextul istoric al interesului manifestat în zilele noastre pentru tot felul de învățături și practici religioase. Care credeți că sunt cauzele acestui fenomen?

Cele mai multe dintre aceste învățături și practici exprimă revolta tineretului împotriva religiilor instituționalizate ale așa-numitului *establishment.* După părerea mea, principala cauză a acestui fenomen este insuportabila experimentare a unui vid religios. Deoarece tinerele generații nu mai pot înțelege sensul simbolurilor și ritualurilor iudaice și creștine, caută sens și sprijin spiritual în religiile orientale, mai ales în câteva mode culturale excentrice neoasiatice. Nu mai puțin important pentru istoricul religiilor este tipul de neopăgânism foarte gustat de tânăra generație: redescoperirea „religiei cosmice" și a dimensiunilor sacre ale existenței umane – de exemplu, comuniunea cu natura, nuditatea rituală, spontaneitatea sexuală

neinhibată, dorința de a trăi în exclusivitate în prezent și așa mai departe.

Dar în ciuda largului interes pentru religie, se pare că ideile tradiționale nu-și au locul în viața contemporană. Dacă vorbim despre societatea tradițională ca despre una în care un alt nivel al realității, care ar putea fi numit sacru, este recunoscut ca adevăratul punct de referință pentru tot ceea ce are loc în sfera cotidianului, atunci nu vom putea să spunem, cu siguranță, că societatea noastră este una tradițională. Ce credeți în legătură cu aceasta?

Prin definiție, ideile *tradiționale* nu pot să joace niciun rol în societățile *moderne*. Totuși, în ultimii câțiva ani am început să asistăm la o critică accentuată și tot mai competentă a „vieții moderne" dirijată din diferite perspective tradiționale. Acest lucru este adevărat în mod special pentru Europa.

Ați spus totuși că omul modern a pierdut dimensiunea sacrului. Simțiți că trăim într-o epocă întunecată, vorbind din punct de vedere religios – cum spun unii, Kali-yuga, o perioadă care nu este favorabilă unei adevărate căutări spirituale?

Da, „omul modern" a pierdut dimensiunea sacrului. Desigur, nu îi includ în rubrica „oameni moderni" pe cei care *cred, practică* și *iau în considerare* moștenirea lor religioasă. Dar chiar și occidentalii nereligioși încă visează, citesc romane și poeme, ascultă muzică, merg la teatru, iubesc „natura" și așa mai departe. Aceasta înseamnă că, *inconștient,* ei comunică oarecum cu sacrul. Totuși, trebuie să adaug că problema este prea complexă pentru a fi rezolvată în câteva propoziții. Din acest motiv, uneori ezit să discut probleme atât de delicate în cadrul unui interviu, căci ele sunt destul de dificile chiar și pentru a putea fi studiate într-un lung eseu...

Credeți că există vreo speranță pentru întoarcerea la valorile tradiționale? O asemenea speranță ar putea să rezide într-o întoarcere la învățături sau „biserici" separate sau ar putea consta în descoperirea unei învățături centrale, o învățătură-izvor care este poate originea tuturor celorlalte?

În lumea spiritului, *totul* este posibil. Dar eu n-aș îndrăzni să exprim asemenea profeții. Cel mai probabil e că va exista un fel de „deschidere" a marilor religii, un interes crescând pentru valorile „universale" descoperite în tradiții religioase ce au fost considerate până acum „eretice", „păgâne" sau chiar „diabolice".

Credeți că există o asemenea tradiție centrală care a găsit expresii culturale diferite în epoci și spații diferite?

Există, cu siguranță, o tradiție centrală pe care diferitele culturi au moștenit-o și care coboară cel puțin până în era neolitică. Acesta este un fel de a spune că o seamă de concepte fundamentale aflate în legătură cu descoperirea de către om a propriului său mod de a fi au fost transmise din generație în generație. Deși expresiile acestora diferă, conținutul lor teoretic este în mare măsură același.

Ați fost uneori criticat pentru că extrageți părerea dumneavoastră asupra naturii religiei în primul rând din analiza religiilor primitive, în detrimentul întregului spectru al religiilor tradiționale. Ce ați putea să răspundeți? În Sacrul și profanul *ați spus: „Acționând ca o ființă umană pe deplin responsabilă, omul imită gesturile paradigmatice ale zeilor, le repetă acțiunile..." În ce sens este adevărată această observație pentru religii contemporane precum creștinismul, islamismul, budismul?*

Am insistat asupra importanței religiilor primitive pentru că acestea erau mai mult sau mai puțin neglijate de istoricii religiilor din trecut. Cele mai importante cărți asupra acestei probleme au fost scrise de antropologi ori sociologi precum Frazer, Durkheim, Lévy-Bruhl, Wilhelm Schmidt, Robert Lowie, Malinowski, Paul Radin și alții.

Acum, cu privire la imitarea modelelor paradigmatice revelate de către Ființe Supranaturale, există o continuitate lineară între religiile arhaice, „primitive", și așa-zisele religii evoluate. În creștinism, islamism sau budism găsim același principiu de bază: *imitatio dei.* Credinciosul repetă *gesta* exemplară a modelului său. Creștinul ideal, adică sfântul, este acela care e cel mai aproape de a realiza integral o *imitatio Christi.* Scopul final al oricărui budist este *nirvana* și el știe că o va atinge doar printr-o perfectă „imitare" a modelului său, Gautama Buddha.

S-a spus uneori că magia este tehnica sau știința religiei și că, împreună, religia și magia sunt elementele indispensabile ale tradiției. Se pare că alchimia ar putea fi gândită ca parte a acestui aspect magic al religiei. În Făurari și alchimiști *vorbeați de credința alchimiștilor că procesul transmutației metalelor era simultan un proces de autoperfecționare sau de transmutație a ființei. Credeți că partea operațională a alchimiei era pur simbolică?*

Partea operațională a alchimiei era *rituală* și, ca atare, simbolică. Asta înseamnă că alchimistul opera simultan asupra materiei fizice și asupra propriei sale „condiții umane"; procesele care trebuiau să aibă ca rezultat transmutația metalelor realizau, în același timp, o transformare radicală a modului de a fi al alchimistului.

În ultimul capitol al aceleiași cărți faceți câteva afirmații incitante pe care v-am ruga să le explicitați. Spuneți: „Secularizarea muncii e ca o rană deschisă în corpul societății moderne. Totuși, nu există nimic care să sugereze că o resacralizare nu ar putea să aibă loc în viitor. Cât despre temporalitatea condiției umane, ea oferă chiar o descoperire mai importantă. Dar o reconciliere cu temporalitatea rămâne posibilă pornind de la o concepție mai corectă despre timp." Ați putea să ne spuneți mai multe despre asta?

Eu încă mai cred că „resacralizarea" muncii este posibilă. Există o serie de exemple recente de muncă voluntară, „spontană", întreprinsă în numele unui *ideal* (chiar și o cauză politică!). Această muncă a fost făcută cu bucurie și niciunul dintre muncitori nu a simțit *povara timpului.* Am cunoscut mulți voluntari în campania non-violentă a lui Mahātma Gāndhi (de exemplu, extrăgeau sare din mare pentru a evita taxele impuse de britanici pe sare) care puteau să muncească între șaisprezece și optsprezece ore pe zi, cântând, râzând și strigând din pură bucurie. Am întâlnit, de asemenea, comuniști sinceri care, atâta vreme cât au crezut că „vor construi un nou tip de societate", nu au fost niciodată obosiți sau apăsați de *povara timpului,* nici chiar după ce munceau din greu zece sau douăsprezece ore în fabrică. Orice fel de muncă întreprinsă în numele unui *ideal* precum apărarea sau eliberarea patriei, propovăduirea unui mesaj religios, social sau etic și altele poate fi îndeplinită într-un soi de entuziasm „extatic" – altfel spus, „în afara timpului".

Singura problemă, dar una teribil de complicată, este aceea a măsurii în care o asemenea muncă „voluntară" sau „spontană" poate fi integrată într-o societate tehnologică.

Ne-ați spus că putem pune și întrebări indiscrete. Am fi prea indiscreți dacă v-am întreba de ce tradiție și de ce profesori

vă simțiți cel mai legat și de care ați fost cel mai adânc influențat?

Mă consider adânc influențat, pot să spun aproape „format" sau „modelat", de tradiția indiană. Am avut marea șansă de a trăi și de a învăța în tinerețe în India, având douăzeci și unu de ani când am ajuns la Poonamalee și aproape douăzeci și cinci când am plecat de la Calcutta. Grație experienței mele indiene, am descoperit propria tradiție ortodoxă și am învățat cum să abordez și să înțeleg alte creații religioase.

Profesorul meu la Universitatea din Calcutta a fost Surendranath Dasgupta, autorul unei monumentale *Istorii a filozofiei indiene* în cinci volume. El m-a călăuzit printre fascinantele dificultăți ale gramaticii sanscrite a lui Pānini și m-a ajutat să traduc aproape *in extenso* cele trei faimoase comentarii la *Yoga-Sūtra*. În 1930-1931, am petrecut șase luni într-un *ashram* din Himalaya, la Rishikesh, unde am avut șansa să practic yoga sub îndrumarea lui Swami Shivananda, care și-a terminat prima carte în acea iarnă a lui 1931 (în următorii douăzeci și cinci de ani avea să scrie mai mult de două sute de volume). Dar simplul fapt de a fi trăit printre indieni – în casa lui Dasgupta de la Bhovanipore, la Shantiniketan, la Benares și în alte sate din Bengal și Orissa – a reprezentat o neîntreruptă serie de experiențe și de descoperiri spirituale. În casa unui țăran sărac de lângă Chandernagore am înțeles funcția *icoanelor* și mi-am dat seama cât de înșelători pot fi termeni precum „idoli" sau „idolatru".

Credeți că pentru o căutare serioasă trebuie găsit un profesor? Și, dacă e așa, cum poate să distingă cel care vrea să fie discipol între un adevărat profesor și unul fals? Există semne ale unui maestru veritabil, precum semnele lui Buddha?

Profesorul este indispensabil. Oricine vrea *cu adevărat* să-l găsească îl va găsi. Desigur, nu mă gândesc aici la nenumărații auto-proclamați „profesori", „guru" sau „inițiați" care au devenit atât de populari în ultimii ani. Un profesor *adevărat* nu e în mod necesar foarte cunoscut.

(Din volumul colectiv *Leaning on the Moment. Interviews from Parabola*, New York, 1986, pp. 3-11)
Traducere de Ciprian Vâlcan revăzută de C.B.

PATRU INTERVIURI DESPRE MIRCEA ELIADE

ALEXANDRU PALEOLOGU
Eliade în interbelic[1]

Alexandru Paleologu (1919-2005), eseist, critic literar, diplomat şi om politic. Fost deţinut politic. Dintre volumele sale: *Spiritul şi litera* (1970); *Bunul-simţ ca paradox* (1972); *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des golans* (1992); *Despre lucrurile cu adevărat importante* (1997); *L'Occident est à l'Est* (2001).

Eliade poate fi raportat la marii eseişti, care sunt maeştrii de renume: Montaigne şi Bacon

Toader Paleologu: – Când ai auzit prima oară de numele lui Eliade şi când ai citit prima dată un articol de el?

Alexandru Paleologu: – Se întâmpla, cred, în anul 1931, la liceul Spiru Haret, când mă aflam în clasa a doua, aveam deci doisprezece ani. Căpătasem ca premiu pentru anul precedent, între alte cărţi, o colecţie a revistei *Vlăstarul,* a liceului Spiru Haret. Numele lui Eliade era în fiecare număr al revistei, căci el, ca şi mine mult mai târziu, făcea parte din comitetul de redacţie. Apoi, am dat de numele lui Eliade în nişte reviste literare, nu mai ştiu exact care, unde se vorbea despre el ca de un tânăr briliant şi important, care aducea teme fără precedent sau foarte puţin uzitate în literatura noastră. La un moment dat, am căpătat de la un coleg, Aristide Steinhardt, văr cu

[1] Acest interviu a fost realizat de Toader Paleologu, pe baza unui set de întrebări pe care i le-am sugerat, dar anvergura discuţiei între tată şi fiu a depăşit cu mult intenţiile mele, câteva secţiuni fiind de-a dreptul pline de surprize. Îi mulţumesc lui Toader pentru ajutorul său preţios şi pentru comentariile extrem de juste şi lămuritoare (C.B.).

Nicu Steinhardt, prietenul meu de mai târziu, o carte a acestuia, apărută sub pseudonimul Antisthius, intitulată *În genul tinerilor.* Erau niște pagini de parodie și de pastișă a autorilor în vogă atunci, de mai multe nuanțe. Cele mai interesante și mai reușite îi priveau pe prietenii lui, pe foștii colegi de la Spiru Haret, foarte apropiați între ei: Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu, Noica, mai cu seamă, Cioran.

Revenind la revista Vlăstarul, unde Eliade a publicat la un moment dat un articol despre alchimie. Poți repovesti episodul cu profesorul de chimie?

Da. Pe el l-a lăsat corigent la chimie, nu mai știu în ce clasă, profesorul Arthur Ustinovici, profesor de chimie și farmacie. Atunci, în timpul verii, a pregătit un studiu foarte interesant despre alchimie, pe care l-am citit și eu, dar nu l-am înțeles prea bine. Nici nu țin mare lucru minte din acest articol. Ceea ce știu este că problema asta a alchimiei l-a obsedat o bună parte din viață. Mai târziu, am citit, în 1934 sau în 1935, o cărticică, *Alchimia asiatică.* Cred că e prima lui lucrare despre alchimie. El a mai scris despre subiect și mai târziu, dar această carte succintă și foarte atrăgătoare și incitantă pune problema alchimiei nu ca o prechimie, ca o formă primitivă a științei de mai târziu, ci, după Eliade, alchimia ar constitui o disciplină a transmutației interioare, o disciplină care caută în om acele virtualități de înțelegere, de educare și de formație care fac din omul vechi, omul dinainte, un om inițiat. Această cărticică, *Alchimia asiatică,* după opinia mea, rămâne și azi una dintre lucrările principale ale lui Eliade, scrisă cu vervă, cu inteligență, foarte incitantă. Nicio frază nu e de prisos, oarecare. Este extraordinar de provocatoare și de limpede. O socotesc printre cărțile lui cele mai bune.

Deși, în epocă, el iscase o foarte mare agitație ca romancier. A și stârnit o polemică între oameni însemnați cu primul

lui roman, *Isabel și apele diavolului,* carte, după mine, ilizibilă. Am citit-o de două ori, dar tot ilizibilă îmi pare și acum, o carte care pune niște probleme aberante – bărbatul condamnat să iubească două femei în același timp, și de fiecare dată e prins de o altă tendință a nevoii lui de cunoaștere, fiindcă pentru el chestia amorului e un fel de cunoaștere. Afară de asta însă, cartea e scrisă prost. A stârnit foarte mare vâlvă, a fost foarte mult comentată, între alții fiind apărată cu multă patimă și cu înțelegere și foarte mult efect de Mircea Vulcănescu și de alții mari ai epocii, se pare și de Crainic, dar nu sunt sigur. Apoi, toate romanele lui reprezentau de fiecare dată un eveniment, erau comentate foarte mult de critică. După mine, unele dintre romanele lui Eliade, nu pun acum la socoteală nuvelele de mai târziu, publicate în străinătate, care sunt interesante în orice caz, zic, romanele de atunci, din anii '30, întotdeauna așteptate și comentate foarte favorabil sau foarte nefavorabil, pentru că trasau grupări antagonice, sunt slabe, cu excepția unuia din ele, *Nuntă în cer,* care e un roman limpede, plăcut la lectură, interesant, într-adevăr bun ca literatură, dar fără să fie extraordinar...

Huliganii este un document asupra epocii și ca atare își păstrează întru totul...

... valoarea, interesul din acest punct de vedere. Dar ca literatură este zero, sau dacă nu e zero, este o carte extrem de slabă și scrisă fără talent după opinia mea. Eliade a fost un scriitor de literatură, sau cum se spune cu un cuvânt atroce, de „beletristică", foarte inegal. A avut unele reușite, *Nopți la Serampore* mai târziu și cele care se mai pot comenta, *Noaptea de Sânziene,* un titlu neinspirat, fiindcă era deja ocupat de Sadoveanu cu o capodoperă. Titlul ăsta puțin cam, nu populist, dar cu tendința de găsire în folclorul românesc a marilor explicații pentru problemele metafizice, mi se pare

total neinspirat. Cartea are pasaje foarte interesante și foarte tensionate – am citit-o și eu cu mare interes și chiar cu pasiune – dar nu este o capodoperă, cum spune despre ea Nicu Steinhardt sau alții. Niciuna dintre cărțile lui de literatură nu este o capodoperă, dar sunt momente foarte semnificative, reprezentative pentru crizele intelectuale și întrebările epocii. Talentul lui Eliade cel mare, și aici, după mine, e la nivelul celor mari ai genului din Europa, este de eseist. Termenii „eseu" și „eseist" trebuie luați cu sensul cel mai onorabil. Eliade se poate raporta la marii eseiști, care sunt maeștrii de renume: Montaigne și Bacon.

Un pașoptist mesianic

Dar el parcă nu la aceștia se raporta ca modele ale eseisticii lui. Mai degrabă se îndrepta spre Ortega y Gasset sau Giovanni Papini...

El a fost în relații cu Papini. Fiind încă în liceu, mi se pare, l-a vizitat la Florența și a publicat un interviu cu el. Avea să corespondeze cu Papini până târziu de tot. Papini aducea un spirit nou, nonconformist, cum se spune, iarăși cu un termen destul de stupid, dar funcțional. El repunea în discuție valorile stabilite, plin de îndrăzneală, de haz și de vervă. A fost o mare emulație între Eliade și Papini. Papini a fost într-un fel modelul său până la un moment dat, dacă nu chiar toată viața. Pe Ortega y Gasset îl citează, dar n-am impresia că a făcut același caz de Ortega pe care-l fac eu.

Mie Ortega y Gasset îmi pare unul din autorii principali ai secolului XX. Ceea ce n-am impresia că gândea și Eliade. Dar venea către el pentru că era totuși o prezență vie, interesantă, provocatoare și incitantă. E adevărat însă că ceea ce nu-l atrăgea prea mult la Ortega y Gasset era liberalismul filozofului spaniol, Eliade fiind un antiliberal în epocă. Acuma,

întrebarea este ce se numea „liberal", căci trăiau toți într-o lume liberală și beneficiau de agrementele lumii liberale și apreciau în mod foarte clar lucrul ăsta. Eliade mai cu seamă, care, din tinerețea cea mai fragedă, a călătorit pretutindeni, până și în India, beneficia și el și i se părea firesc și natural și indiscutabil modul acesta de existență într-o lume burgheză. Nu era liberal, adică nu gusta preceptele principale ale liberalismului, nu gusta nici originea ideologică a liberalismului și nici prezența în societate a partidelor liberale. În speță, în România, liberalii i se păreau ceva destul de banal și plicticos și nu avea niciun fel de gust pentru elogiile care li se făceau în școală, în liceu, deci în general în mediile didactice. Și eu îmi amintesc cu oroare acest gen de naționalism care se practica oficial în învățământ. De pildă, n-am crezut până la o vârstă târzie, până pe la 18-19 ani, până am început să citesc istorici ca Iorga, o iotă din ce ne spuneau la școală, că voievozii noștri îi băteau mereu pe turci. Nu credeam acest lucru. Dar să revenim la Eliade...

La Eliade și la situarea lui politică în epocă, la antiliberalismul lui. Ar fi o temă surprinzătoare de discuție elogiul pe care el îl face pașoptiștilor, care sunt primii liberali în România.

Da, el a văzut în pașoptiști altceva, un fel de febrilitate intelectuală, un fel de punere în discuție a atâtor lucruri, un fel de...

...ruptură inaugurală cu caracter mesianic...

...și o convocare la judecata mentalității celor tineri, a valorii istorice consacrate.

Într-un anumit sens, el chiar simpatiza cu formele cele mai radicale ale pașoptismului, nu atât cu moderația lui Brătianu de mai târziu, ci mai cu seamă cu Bălcescu, mai târziu, cu Hașdeu ca reprezentant al unui anumit naționalism liberal...

...și cu Cezar Bolliac. Cu cei mai consecvenți, sau mai ideologi, mai puțin pragmatici, mai înfocați. În rest, el nu avea stilul și genul ăsta de manifestare, el nu era un mesianic înfocat și un profet, el avea un stil de eseistică și de exprimare intelectuală foarte asemănător cu cele clasice, adică un anumit scepticism, o anumită punere la îndoială, o anumită experimentare personală în asumarea existențială a unor atitudini. Scria foarte prost ca romancier și foarte bine ca eseist, această deosebire este flagrantă. Un om care are o strălucire într-un gen și o nestrălucire totală în celălalt. Dar așa a avut el voga mare, ca romancier, așa s-a făcut el faimos.

Poate corespundea mai mult spiritului epocii?

Fără îndoială. Și apoi, în roman se spun foarte multe lucruri care nu au nevoie nici de confirmare, nici de control, nici de verificare bibliografică și în care se puteau vărsa fel de fel de excese.

Oceanografia Mișcării legionare. *Sau descindere într-o* **auberge espagnole**

Revenind acum la aspectul politic, ai făcut deja două rezerve la antiliberalismul lui Eliade: o rezervă ține de stilul lui de viață, care în bună măsură corespunde unui stil de viață liberal și a doua rezervă este cea privitoare la relația lui cu generația de la 1848, în care vedea un fel de model pentru propria lui generație. Lucru destul de surprinzător pentru că extrema dreaptă recuză în principiu moștenirea pașoptistă. Deci iată două elemente care nuanțează angajamentul lui de extremă dreaptă. În legătură cu apariția Oceanografiei, *există poate chiar un al treilea element care să nuanțeze antiliberalismul sau legionarismul lui, acel portret făcut de Marcel Iancu.*

Aicea vreau să aduc în discuție, pentru prima oară, chestia următoare. (Curentul actual impută lui Eliade angajarea lui de extremă dreapta și, între altele, „antisemitismul" și alte sechele de genul ăsta). Remarc deci că această carte, *Oceanografie,* apărută în 1935, adică un an în care Mișcarea Legionară era în plină ascensiune și în plină ofensivă, a fost editată la Editura Cultura Poporului, al cărei patron era un cunoscut al lui Iorga, Virgil Montaureanu, fiu al unui actor comic evreu cu succes înainte vreme, și cu portretul de Marcel Iancu – două elemente în publicarea *Oceanografiei* foarte clare și sfidătoare. Eliade a vrut să marcheze că el nu este antisemit, dar acceptă un program mai radical și mai național. Mai național, nu în sensul naționalismului liberal care se practica în învățământ, ci în sensul unei reevaluări a conceptului de esență națională, și asta având ca model eseistica spaniolă, în principal Miguel de Unamuno. Dar eu cred că o sursă a lui a fost și Eugenio d'Ors. De altfel, titlul *Oceanografie* cred că i-a fost inspirat de *Oceanografia plictiselii* a lui Eugenio d'Ors, tradusă imediat și în franțuzește.

Să venim la articolele „legionare", să-i spunem, ale lui Eliade, ca „Piloții orbi", „Mitul generalului despre generalul Cantacuzino, despre Vasile Marin și Moța... sunt totuși puține la număr.

Puține, eu nu țin minte să le fi citit pe toate. Când le-am citit, le-am citit fără nici un fel de plăcere și fără interes și nu le-am socotit concludente. Dar interesant, Eliade era un spirit foarte prudent în formularea intelectuală și care nu gusta apelurile la iraționalitate și la febrilitate. El era apreciat de mulți dintre adversarii Mișcării Legionare, democrații de centru, și era lăudat de oameni ca Mihail Sebastian sau Cioculescu. Acesta era mai rezervat, dar vedea la Eliade un ferment care intriga și care putea fi gustat. Și mai e ceva care țin mult să fie

cunoscut. Soluția de extremă dreaptă, la care a aderat Eliade și toată generația lui, nu a fost o consecință și o dezvoltare a unui naționalism de tip didactic, sau de tip patriotard, sau tricolor, sau instituțional. Eliade și tot tineretul intelectual care a aderat la Mișcarea Legionară se supunea mai mult sau mai puțin conștient și deliberat unei mode intelectuale și politice a timpului. Pentru că în perioada aceea dezamăgirile aduse de democrație și liberalism după Primul Război Mondial, după pactul de la Versailles, erau destul de evidente. Au fost în toată Europa mișcări de extremă dreaptă, care au mobilizat, au atras o anumită elită intelectuală.

Dar mult mai mult ca elită intelectuală în România, la acea vreme, decât în altă parte.

E de văzut. Nu știu cum putem noi astăzi reexamina în perspectivă, pentru că nu avem toate sursele. În *Spania nevertebrată,* Ortega y Gasset vorbește de un fenomen negativ, care apare dintr-un complex de cauzalități care nu pot fi eludate în anumite fenomene sociale spaniole din epocă, e vorba de așa-numita „acțiune directă". El o analizează ca pe un fenomen destul de nociv, dar care se explică și are motivele lui. Or, „acțiunea directă" a fost și formula pe care au adoptat-o legionarii în gesturile lor care ocoleau procedurile legale.

Asta este valabil pentru grupul primilor legionari care au făcut vâlvă prin asasinate sau tentative de asasinate.

N-au fost așa multe.

Nu multe, dar au stârnit vâlvă. A fost asasinatul prefectului Manciu și, înainte, proiectul de asasinare a Ministrului liberal George Mârzescu, care a eșuat.

Adică, practic, a murit el.

Nu, a fost prins complotul.

Da, e adevărat.

Deci aceștia erau eroii mișcării de la început, oameni fără multă cultură, oameni de acțiune directă. Surprinzătoare este totuși adeziunea unor intelectuali, mai târziu. Cazul cel mai surprinzător este totuși al lui Eliade, pentru că era un om ponderat, cu o anumită înțelepciune, ceea ce Cioran în niciun caz nu era. Întrebarea este următoarea: nu cumva Mișcarea Legionară este ceea ce francezii numesc une auberge espagnole, *în care fiecare intră și găsește ce vrea? Pentru că Mișcarea Legionară este de o heterogeneitate în interior absolut uluitoare pentru un partid politic. Nici ideologic, nici ca tip uman nu există omogeneitate. Se întreba cineva dacă Eliade citise cărticelele lui Codreanu sau ale lui Vasile Marin, pentru că diferența de calitate este absolut surprinzătoare, frapantă.*

Eu ceea ce știu, știu din convorbirile mele foarte stăruitoare, în special cu C. Noica pe tema asta, dar și cu alți colegi mai tineri de-ai mei, care au fost legionari, oameni foarte inteligenți și cultivați. E de remarcat că, în afară de acea clientelă nu foarte intelectualistă care a aderat la Mișcarea Legionară și care i-a dat dinamica, foarte mulți oameni de remarcabilă calitate intelectuală au intrat în Mișcarea Legionară cu foarte mult fanatism. Am avut un coleg de facultate, Sandu Lăzărescu, un om de o inteligență limpede, clară și subtilă, de formație franțuzească pură, un jurist și un bun latinist și un om care avea o atitudine în fața vieții într-o măsură oarecare foarte „anatole-france-iană", dar care a fost un luptător cu arma în mână în timpul Rebeliunii din '41. Mă refer la el pentru că era ca structură intelectuală, ca și comportament intelectual cu totul la antipodul acestor feluri de comportare. Alt coleg de-al meu de liceu, care a fost premiant de onoare pe țară la bacalaureat, Gh. Florian, de asemenea

un om de o inteligență absolut subtilă și vie, complet neîncăput în niciun fel de încorsetare doctrinară, a fost și el convins și a rămas cam toată viața marcat, aș spune eu, de adeziunea asta. Acuma, ce este cu *auberge espagnole*? Sigur că asta a și fost...

Ce vedea Eliade în Mișcarea Legionară, vedea cumva o mișcare de ordin religios?

Poate cu tenta asta, poate cu nuanța asta. O mișcare de natură să scuture clișeele confortului intelectual burghez și liberal și să provoace în generația lor o emulație de a lua lucrurile de la rădăcină și de a avea o așezare mai radicală, mai îndrăzneață, neafectată de odihna confortabilă a instituțiilor. Ce e iarăși important de spus, sunt absolut sigur – și Noica mi-a confirmat – nu citiseră niciunii cărțile legionare. Noica în niciun caz nu le citise. Sau, dacă le parcursese, le parcursese așa, ca pe niște simptome de constatat, dar nu ca pe niște cărți care să aibă influență sau efect asupra lor. Eliade mi-a mărturisit la Paris, într-o discuție particulară, în 1968, când nu mai avea nimic de-a face cu asta. Noica trata cu oarecare ironie și bășcălie sau neluare în serios aceste febrilități fanatice legionare. Niciunul n-a rămas cu un astfel de mod de comportare și de existență, au cedat pur și simplu, atunci, acelei ebrietăți mentale care făcea din ei niște „trublioni" după expresia lui Anatole France. Ceea ce știu sigur și o afirm, chiar fără să-mi iau prudențe elementare conturate, e că ei nu citeau cărțile legionare și nu le dădeau importanță.

Carliști și/sau legionari

Aici am un contra-argument imediat, prefața scrisă de Nae Ionescu, profesorul lui Eliade, profesorul lui Cioran, maestrul generației intelectuale de care vorbim, prefața pe care Nae Ionescu a făcut-o la Crez de generație *a lui Vasile Marin, Vasile Marin fiind unul dintre șefii legionari, mort în Spania de*

altminteri, o carte absolut nulă din punct de vedere doctrinar. Iar Nae Ionescu, în prefață, o salută ca pe o operă genială de elaborare doctrinară. E totuși aicea o abdicare a inteligenței...

Este adevărat, această abdicare a inteligenței a avut loc în mod vizibil și la Eliade. Sunt articole de-ale lui Eliade pe care le-am uitat, le-am citit la vremea lor, care pe mine m-au revoltat și mi s-au părut absolut de neînțeles. E unul în special, al cărui titlu nu mi-l mai amintesc, pe care nu știu exact, când l-a scris, cred că în perioada ajungerii la putere a legionarilor, care era absolut de neplasat în niciun fel de ipoteză plauzibilă – cum de-a putut să încapă în demersul intelectualului Eliade!? Lor le-a plăcut, cred că și ca un fel de dorință de scandal și de paradox, să manifeste foarte mare exces în domenii în care se îmbătau cu o elocință foarte exaltată, dar în realitate nu o practicau. Ceea ce mi se pare iarăși important este că Nae Ionescu, în prefața la *Crez de generație*, făcea din Vasile Marin un fel de personaj mitic, voiau să-l mitizeze, fiindcă venea de la stânga...

...și care afirma în mod răspicat că legionarismul era o mișcare de stânga.

Da. Ceea ce, evident, putea să fie, în sensul că era populistă, avea elemente populiste care au fascinat și care au atras foarte mulți partizani. Elementele astea nu plăceau deloc nici lui Eliade, nici lui Cioran, nici lui Noica și cred că nici lui Nae Ionescu, deși el a preluat un astfel de limbaj, fiindcă, la un moment dat, când s-a rupt de Carol al II-lea, el a văzut în Mișcarea Legionară o platformă foarte bună de a se afirma ca adversar cu șanse contra lui Carol al II-lea.

În legătură cu Nae Ionescu... pentru că discuțiile despre Eliade și legionarismul lui Eliade și a tinerei generații inevitabil ajung la Nae Ionescu. Teza lui Nichifor Crainic este că Nae Ionescu a urmărit un plan diabolic de a-i ațâța pe

legionari împotriva lui Carol al II-lea pentru ca apoi el să apară ca un fel de reconciliator. Ceea ce spune Crainic este că legionarismul lui Ionescu era, de fapt, o tentativă disperată și foarte întortocheată de a reveni în grațiile lui Carol al II-lea, după ce fusese un apropiat al lui. Și aicea aș avea o remarcă. Grupul adevărat de tineri conducători ai Legiunii erau oameni fără capacități doctrinare, fără capacități de elaborare doctrinară, iar ideologii lor au venit din afară, au fost întâi N. Crainic, apoi Nae Ionescu, într-o mai mică măsură Manoilescu, dar și el cu multă autoritate și aură intelectuală. Or, toți acești oameni erau niște nemulțumiți ai carlismului, niște apropiați ai lui Carol al II-lea, care s-au depărtat de el. Legătura surprinzătoare este între legionarism și carlism, s-ar putea spune legionarism versus liberalism pe de o parte, dar și legionarism versus carlism, Carol al II-lea asumând și rolul de prinț al culturii, de rege al culturii, de care a beneficiat și tânăra generație, inclusiv Eliade. Mi se pare o tensiune între acești doi poli ai vieții politice românești, în care Eliade, ca alții din acea vreme, se află oarecum tiraillés, *rupți în două.*

Foarte exactă este remarca asta și chiar mă mir că nu este afirmată unanim, pentru că e clar că lucrurile stau așa. În primul rând, acești oameni pe care i-ai citat, Nae Ionescu și Manoilescu, au fost printre principalii conspiratori ai instaurării lui Carol al II-lea și foarte apropiați de Carol al II-lea, o bucată de vreme fiind niște eminențe cenușii ale regimului: Nae Ionescu, Manoilescu și ceilalți erau prietenii lor și-i admirau pe aceștia. Este foarte clar că la girul pe care l-au dat legionarilor Nae Ionescu și, într-un fel, Manoilescu, N. Crainic nu!, deși erau așezați pe poziții similare, el nu a fost niciodată legionar...

Nu, dar a fost foarte apropiat de legionari și de Codreanu, în mod special, la începuturile lui în anii '30-'31, și a fost și băgat la închisoare din cauza asta.

Da, la *Gândirea* colaborau foarte mulți legionari din generația mea. Deși colaborau și scriitori, Vianu și Pillat, care n-aveau nimic de-a face cu legionarii.

Reiau și dezvolt puțin întrebarea mea. Această tânără generație a beneficiat din plin de politica culturală a regelui Carol al II-lea. Ce rol au jucat Fundațiile Regale în sensul acesta? Nu trebuie uitat că, la sfârșitul regimului carlist, Eliade este funcționar al Statului, este diplomat de un anumit rang. Deci el poate fi revendicat deopotrivă de legionarism și de carlism, sau de o anumită implicare a monarhiei în viața culturală pe care o voia regele Carol al II-lea.

Eu sunt absolut de acord cu această ipoteză, de fapt, mai mult decât o ipoteză, o realitate, anume, cu carlismul imanent sau latent, sau camuflat al multora dintre aceștia, carlism pe care ei nu l-ar fi recunoscut, fiindcă erau în polemică deschisă, declarată cu Carol al II-lea, cum se întâmplă între oameni care sunt amici, au teme comune, dar au și disensiuni. Nu trebuie să uităm câteva lucruri: mai întâi, că Nae Ionescu a fost principalul susținător al restaurării lui Carol al II-lea, împreună cu Manoilescu, acești doi oameni fiind dintre cei mai inteligenți ai epocii lor și reputați ca atare...

... și care se detestau reciproc...

... și oarecum socratici și demoniaci, dar erau pe aceeași poziție. Vreau să insist asupra unui element fundamental la Nae Ionescu. Nae Ionescu a scris acea prefață la romanul lui Sebastian, *De două mii de ani,* care a stârnit o adevărată furtună și care a fost considerată un document teribil de antisemit. Nu este antisemit. E un text inspirat din elemente scoase din istoria biblică a poporului evreu. Dumnezeu îl scutură periodic, fiindcă este poporul Lui ales, și vocația pentru suferință pe care Nae Ionescu o declară fatală și necesară,

de sorginte divină este o realitate tratată fără niciun fel de accent antisemit. Aşa a fost interpretată de superficialitatea şi mărginirea intelectuală a publiciştilor şi mai cu seamă a partizanilor. Fiecare partizan lua ce-i trebuia, ca să atace pe celălalt. Extrema dreaptă şi extrema stângă, mă rog, stânga relativ comunizantă, că nu erau prea precişi comuniştii ăştia. Or, această prefaţă a lui Nae Ionescu este o prefaţă despre o temă profundă şi importantă şi mare, care nu are niciun fel de implicaţii antisemite, cum nu a fost Nae niciodată în realitate în biografia lui.

Revin, care a fost rolul Fundaţiilor Regale în promovarea tinerei generaţii?

Mai întâi şi-ntâi prin intuiţia de strălucită inteligenţă a lui Carol de a crea această instituţie care a preluat cumva Editura Cultura Naţională a lui Aristide Blanc. S-a cam transformat Cultura naţională în revista Fundaţiilor Regale, cu subsidii serioase...

Adică, după ce Banca Blanc a dat faliment, tot personalul intelectual a trecut la Fundaţiile Regale. Dar bazele Fundaţiilor Regale sunt puse deja de dinainte de restaurarea lui Carol al II-lea; încă din anii '20, Fundaţiile Principele Carol aveau un program cultural foarte ambiţios. Deci care a fost rolul acestor Fundaţii în promovarea tinerei generaţii? Carol îl citea pe Eliade?

Citea ce scriau tinerii şi îl fascina. Carol îi ştia foarte bine şi îi preţuia foarte mult şi ar fi vrut foarte tare să aibă cu ei un fel de societate comună, dar nu se putea, fiindcă era politica. E foarte interesant faptul că oamenii respectuoşi, de altminteri, faţă de instituţiile statului, faţă de monarhie, în special, au pus aceste instituţii în paranteză când au trecut la legionari. De pildă, generalul Cantacuzino. Bine, el era *un peu dingue,* acest

Cantacuzino, dar remarcabil, altminteri, ca persoană. Bine, avea ţăcănelile lui, avea consultări frecvente la cimitir cu soţia lui, care a fost o mare frumuseţe şi-l inspira în deciziile politice.

Îmi aduc aminte că unul dintre articolele aşa-zise legionare ale lui Eliade este despre generalul Cantacuzino, „Mitul generalului" şi era foarte impresionat de originea aristocratică a generalului Cantacuzino, îl vedea ca pe un mare cavaler al vremurilor apuse.

De altfel, e de remarcat adeziunea destul de masivă, destul de importantă, a multor membri ai clasei aristocratice la legionari.

Al. Cantacuzino, cel mai tânăr...

...şi George Manu.

Bogomilismul legionar

Însuşi titlul „Mitul generalului" ne readuce la o întrebare pe care am mai pus-o odată şi aş vrea s-o precizăm. În urmă cu câţiva ani, ai spus că Eliade vedea, probabil, în Mişcarea Legionară un fel de bogomilism. Am văzut deja în legătură cu generaţia paşoptistă, cu percepţia lui Eliade a generaţiei paşoptiste, că vedea nişte structuri religioase realizate în elanul creator al acestei generaţii. Tot aşa este evident că în Mişcarea Legionară el vedea nişte scheme religioase realizate fie într-o formă secularizată, fie într-o formă autentică. Încearcă să reiei această idee a modelului bogomil.

Mie mi-a venit ideea asta, mi s-a impus ca o evidenţă, la o lectură relativ târzie a unei cărţi importante, care se cheamă *Literatura populară la români,* a lui Nicolae Cartojan. În literatura populară sunt anumite texte sau, în fine, anumite „produse

folclorice" în care se remarcă prezența perpetuă a Arhanghelului Mihail și a lui Nefârtate. Elementele acestea cvasiteologice – că nu sunt teologice, sunt folclor – intră în componența unei *Weltanschauung*. Arhanghelul Mihail și evreul sunt într-o antiteză deloc simplistă, cum ar putea să pară la prima vedere. Acest lucru a fost preluat, cred eu că inconștient, de legionari. Arhanghelul Mihail, ca patron al organizației, plus problema evreului, nu neapărat antisemitismul...

Evreul ca martor al Vechiului Testament, în timp ce creștinismul în viziune gnostică, marcionită, Vechiul Testament...

Trebuie să mai remarcăm un lucru – cred că Eliade l-a subliniat, nu mai țin minte –, anume recrudescența acestui motiv folcloric în mișcarea catară și albigenă din Toulouse și din tot sudul Franței. Este de urmărit, eu nu am făcut-o, nici nu m-am învrednicit, nici n-am avut destulă pricepere s-o fac, dar e de urmărit mai atent, mai științific, cum s-a produs acest paralelism, care sunt determinările lui și evident, cum s-a produs această influență.

Să precizăm care ar putea fi elementele. Ai spus de referința la Arhanghelul Mihail, la tipul evreului în tradiție bogomilă și în mitologia legionară, ar mai putea interveni o anumită structură dualistă și a viziunii politice, împărțirea foarte radicală între bine și rău, constituirea unei anumite elite de oameni puri...

...de perfecți...

...elita legionară și, totodată, supralicitarea sacrificiului. Aicea se pune o problemă foarte serioasă de ordin teologic: poți căuta sacrificiul cu atâta îndârjire, să te pui pe tine însuți în postura de sacrificat? Mi se pare mie o supralicitare care este la marginea ortodoxiei.

Da, este o supralicitare și este o sete orgolioasă.

Asta ne readuce într-o mentalitate catară.

Sub raport religios, această tendință, acest exces trebuie condamnat, așa cum au fost condamnați, în lumea catolică, catarii de Papa Inocențiu al III-lea. Este un exces care duce Mișcarea Legionară, această mișcare „mistică" spre erezie.

Cu toate acestea, Mișcarea Legionară a beneficiat și de susținerea unei părți din clerul românesc, iar unii dintre marii teologi de mai târziu au trecut prin legionarism. Cazul părintelui Stăniloaie, care de la început a fost un critic al legionarismului este destul de singular.

Există însă și similitudini: și legionarii și părintele Stăniloaie, nu numai la bătrânețe, ci și în perioada lui de maturitate, aveau această tendință de a exalta elementul tracic din structura etnică a poporului român. Ideea cu „noi, tracii" nu e numai a lui Drăgan, e mai veche, a unor intelectuali stimabili. Părintele Stăniloaie poate fi absolut exonerat de orice fel de suspiciune prin opera lui formidabilă.

Eu m-am referit la el numai ca să evoc faptul că o anumită sensibilitate teologică de strictă observanță ortodoxă a fost critică la adresa legionarismului încă din epocă. Lucrul acesta trebuie subliniat. Critica pe care Stăniloaie o face lui Nae Ionescu și influenței lui asupra tinerei generații este demnă de menționat pentru a trasa totuși o linie de demarcație între ortodoxie și legionarism.

Este foarte important, da, da.

Cu toate acestea, din Mișcare au făcut parte și unii oameni care nu intră sub rubrica bogomilă pe care ai descris-o tu.

Încă o dată, mi se pare că legionarismul era un fel de auberge espagnole *și din punct de vedere religios.*

Din toate punctele de vedere. Asta mi-a spus-o și Noica: „Noi acolo găseam fiecare ce voiam. Eu am găsit imperativul categoric." Dar unde l-a găsit și sub ce formă de deducție pentru a ajunge la ideologie? Asta era, să te sacrifici, să te logodești cu moartea, altă supralicitare, după mine, destul de riscantă.

Dar, încă o dată, cu foarte puternice semnificații religioase.

Foarte puternice. De altfel, Eliade de multe ori vorbește în cărțile lui de nevoia de erezie.

Dar nu-i acesta și un tic de intelectual de a vedea în erezie...

Ba da, ba da. E un tic de intelectual, fără discuție. Eliade, care avea o bună cunoaștere a culturii englezești, a și fost angloman, și foarte serios informat în cultura englezească, nu putea să nu fi reținut titlul lui Chesterton, *Ereticii,* acei eretici fiind oameni care aveau curajul intelectual să spună lucruri care nu se spun în mod obișnuit.

În legătură cu bogomilismul, real sau ipotetic, al legionarismului, se pune problema balcanismului, dar nu balcanismul legionarilor, ci al acestor străluciți intelectuali. Se știe că tu ești un apologet al balcanismului în cultura română. În ce măsură se poate spune că Eliade a absorbit elemente de balcanism?

Balcanismul pozitiv este deschidere, sete de comunicare, de absorbție a diferitelor influențe. Eliade e un caz foarte interesant din acest punct de vedere, și poate cel mai important, pentru că toate referințele lui din cărțile lui de doctrină și de

eseuri, toate sunt cu o mare deschidere și o mare voluptate de trimitere la diverși autori și, în principal, cu foarte multe referințe la eseiștii spanioli și cei englezi, poate mai mult la englezi – Samuel Butler, un eseist, un gânditor remarcabil, cu mare influență, care însă era pe poziții sceptice, agnostice și nu foarte precaute și ortodoxe. Ei bine, el face un caz enorm de Samuel Butler, la care-i plăcea spiritul acesta paradoxal, libertatea de a contraria credințele și prejudecățile burgheze, de a contraria instituțiile tradiționale revenind la alt tip de instituții, tradiționale, venerabile și secrete. Deci, Eliade mergea la niște surse deloc convenabile din punctul de vedere al unei simpliste adeziuni legionare. De altfel, nu e numai cazul lui, pentru că toți intelectualii legionari, Dragoș Protopopescu, de pildă, o mare figură, nu mai zic de Noica, Cioran, și alții, veneau cu convingerile lor anterioare în Mișcare. Dar toți vedeau foarte bine ideea lor încorporată și dinamizată în Mișcarea Legionară, care le oferea o piață de desfacere și chiar de succes.

interviu realizat de Toader PALEOLOGU

PAUL BARBĂNEAGRĂ
Optimismul tragic al lui Eliade

Paul Barbăneagră (1929-2009) este una din figurile importante ale exilului românesc din Franța. În România a studiat medicina, istoria și regia specializându-se ulterior în filmul documentar. În Franța a lucrat la *L'Institut d'Esthétique,* din cadrul CNRS-ului. A colaborat cu France 2 și France 3. Capodopera sa incontestabilă o reprezintă serialul *Arhitectură și geografie sacră,* o coproducție FR3–ClunyTélé-Film, pentru care va primi Marele Premiu pentru scenariu la Festivalul Internațional de Film (1976), precum și Marele Premiu pentru imagine la Festivalul Internațional al Filmului de Artă (1980). În 1989 Academia de Arhitectură Franceză îi decernează „Marea Medalie a Analizei Arhitecturale", iar în 1990 a primit Marele Premiu al audiovizualului pentru întreaga sa activitate. După căderea regimului comunist în România am avut prilejul să-l întâlnesc pe Paul Barbăneagră la Paris, una din aceste întâlniri concretizându-se într-o „convorbire despre Eliade". Eliade a constituit, pentru toți românii exilați în propria lor țară și cultură, un reper luminos, o pâlpâire de speranță și, în același timp, un crâmpei al demnității naționale. Paul Barbăneagră s-a regăsit pe sine în preajma lui Eliade. Mesajul cărților scrise de profesorul de la Chicago, dublat de personalitatea unică, dar nestrivitoare, a acestuia a operat o adevărată *metanoia* în ființa proaspătului exilat – o convertire spre un alt tip de gândire, tradiționalistă, dar și spre un fel deosebit de a înțelege arta. Nu întâmplător serialul *Arhitectură și geografie sacră* se deschide cu filmul-portret „Mircea Eliade sau redescoperirea sacrului".

Stimate domnule Paul Barbăneagră, aș dori să discutăm despre Eliade plecând de la filmul cu care ați încheiat, în 1986, serialul dumneavoastră Arhitectură și geografie sacră.

păcatul de a avea păreri personale

Am încheiat, e-adevărat, dacă judecăm cronologic. Dar așa cum e prezentat la televiziune astăzi serialul, filmul despre Eliade este programat primul, întrucât este filmul care deschide, care dă oamenilor cheia și curajul să-și asume gândirea simbolică, gândirea ritualică. Dar este adevărat că, din punct de vedere cronologic, a fost ultimul meu film. Pentru mine – și nu numai pentru mine, ci și pentru colaboratorii mei, Ștefan de Fay și Mihaela Bacou – acest serial a fost, înainte de orice, o încercare modestă de a populariza câteva din ideile lui Mircea Eliade, care idei – o să lămurim, poate, această problemă în toiul discuției – în fond, *nu sunt* ale lui Mircea Eliade. Aici aș vrea să precizez un lucru foarte important. Am un respect nelimitat pentru doi mari gânditori din acest secol, pentru Mircea Eliade și René Guénon, tocmai pentru că ei se potrivesc cu acea vorbă minunată a sfântului Grigore din Nazianz: „Mă rog în fiecare zi lui Dumnezeu să nu-mi pună pe umeri păcatul cel mai greu de îndurat, păcatul de a avea idei personale." Aceste două personalități sunt mari tocmai pentru că au reușit (bineînțeles, datorită unui har, dar nu numai, ci și datorită unui efort conștient) să ajungă la un fel de „transparență", devenind relee între adevărurile cosmice și epoca noastră. Aș vrea să începem discuția cu o precizare. Acest film nu-și propune în niciun caz să prezinte opera lui Eliade. Opera lui Eliade este de o complexitate aș putea spune fără egal, nu clară încă pentru toată lumea; cu siguranță însă că Eliade aparține în primul rând deceniilor următoare. Istoria, sub ochii noștri, îi dă dreptate lui Eliade, cum i-a dat dreptate lui Guénon. Adică, suntem pe cale să redescoperim adevărata identitate a omului, omul religios.

Omul total, la care face mereu aluzie Eliade, e pe cale să se impună ca o realitate indiscutabilă; și în fața ateilor care devin preocupați de sacru, dar și în fața acelor teologi care reduceau religia doar la o discuție scolastică.

Cum s-a născut relația cu Eliade? Cum s-au desfășurat filmările, concret. Eliade știu că avea repulsie față de tot ce însemna tehnică. Convorbirile cu Rocquet au fost un adevărat chin pentru el. Nu putea să suporte magnetofonul, această unealtă impersonală pusă între cei doi convorbitori. Cu dumneavoastră cum s-a întâmplat?

Ajuns la Paris, fără a fi cel mai calificat dintre cei care ar fi meritat să-l cunoască pe Eliade și să discute cu el, m-am pomenit cunoscându-l la cercul literar al lui Arcade Mămăligă, m-am pomenit într-o „apropiere" (intimitate ar fi prea mult spus), apropiere luminoasă, ca să zic așa, la care s-a adăugat încă un element foarte important, și anume, o prietenie efectivă între soția mea și Christinel Eliade. De altfel, filmul despre Eliade îl datorez doamnei Eliade. Profesorul n-ar fi acceptat niciodată să se lase filmat. Cum bine spuneai dumneata, avea oroare și de microfon. Toți regretăm că avea această oroare pentru microfon. De ce? Fiindcă, după ce i se anchilozase mâna dreaptă și nu mai putea scrie, neputând înregistra, n-a mai putut comunica. Lovitura cea mare i-a fost dată însă de incendierea biroului de la Chicago. El devenise un alt om în ultimii ani, pentru că, după ce trăise toată viața scriind, anchiloza reumatică îl „amuțise". Când i-am propus cu naivitate să se înregistreze, mi-a răspuns îngrozit: „Orice, asta nu!" De altfel, la discuțiile, la mesele rotunde de la Europa Liberă, avea aceeași reacție. Îi era silă, eu aș spune că nu groază, ci *silă* de microfon. Refuzul pe care îl avea pentru aparatul de filmat era mult mai mare. Am mii și mii de metri de peliculă în care Eliade începe o frază, se oprește

pe la jumătatea ei, spunându-mi: „Dragă Paul, nu știu de ce vrei să lași imaginea mea alienată de aparatul ăsta. Oamenii vor crede că am fost un nătâng, cum apar în fața aparatului, din cauza lui." Și nu voia să mai continue. Atunci Christinel intervenea. Au fost discuții reluate de nu știu câte ori, pentru ca, până la urmă, să accepte. Furat de ceea ce spunea și uitându-ne, în ultima secvență din film, pe care nici n-am avut curajul s-o mai tai, ne-a lăsat acest „testament", în care el vorbește fără oprire zece minute.

am avut impresia că vorbea de dincolo de moarte

E acolo un Eliade obosit, dar și optimist în același timp. Foarte optimist...

E oboseala cauzată de epuizarea lui biologică. Eu am început filmul cu vreo zece ani mai înainte, dar trei, patru cancere care au ucis în familia lui și printre prietenii lui foarte apropiați m-au împiedicat să termin filmările. În sfârșit, în toamna lui 1985, când a venit la Paris, văzându-l că se șubrezea din cauza unui reumatism care-l invadase (ăsta-i cuvântul: nu numai articulațiile îi erau blocate, întreaga lui făptură era diminuată de această abjecțiune care este reumatismul) atunci am făcut totul ca să putem filma. N-am putut filma până la capăt. Rămăsese ca în primăvară, după ce încep montajul, să văd de ce-ar mai fi nevoie și să mai continuăm. Din nenorocire nu s-a mai putut filma nimic. Pentru acest motiv, planul acela lung, pe care eu îl vedeam amestecat cu alte mărturisiri ale lui Eliade, a rămas netăiat. Profesional e o eroare: este inadmisibil să lași într-un portret al unei personalități un plan de zece minute. Așa cum nu poți să faci ușa mai mare decât peretele. Sunt niște legi de arhitectură, de construcție, valabile și în cinematografie. Și totuși, am fost și eu așa de impresionat, încât l-am lăsat... am avut impresia că vorbea viu în fața mea...

Pentru ultima oară...

Nu numai asta... că vorbea de dincolo de moarte. Plecând de aici am și montat, drept ultimă secvență, acea succesiune de planuri în care el moare și, după textul care dă data morții lui, redeschide ochii, apoi cronologia inversată a portretelor lui ne sugerează întinerirea și trecerea în veșnicie.

În legătură cu optimismul lui, merită să vă spun un lucru care m-a mișcat foarte mult. După ce am terminat filmul, m-am simțit moral obligat să-l arăt în primul rând prietenilor lui cei mai apropiați, Ionescu și Cioran. Și după ce s-a terminat proiecția, Ionescu era foarte tulburat, Cioran și mai tulburat... În paranteză trebuie să repet ceea ce ți-am mai spus dumitale, că, odată, întrebându-l pe Eliade: „Domnule profesor, ați avut mulți prieteni în viața asta și ați scris despre prietenie cum poate că n-a scris nimeni... Dar pe cine considerați marele prieten al vieții dumneavoastră?" După două-trei secunde mi-a spus: „Emil, dragă Paul". Cioran, într-adevăr, îi era omul cel mai apropiat. De ce, e foarte greu de înțeles. În fond erau două naturi, două viziuni profund diferite. Viziunea constructivă, încărcată de lumina sacrului a lui Eliade n-are nimic comun cu viziunea sinucigașă (diabolică aș spune) a lui Cioran. De ce Eliade îl considera cel mai bun prieten, am încercat să aflu, dar n-am reușit niciodată. Revin acum... La sfârșitul proiecției, după o lungă tăcere, primul a vorbit Cioran care, așa, parcă supărat, a spus: „Mircea și după moarte ne dă lecția pe care ne-a dat-o toată viața: să credem cu disperare în mai bine." Optimismul lui Eliade, aici, în ultima secvență a filmului, are o rezonanță aproape tragică. El nu se explică decât printr-un fel de aripă nevăzută care-i permite să se ridice deasupra realităților și care-i asigură o perspectivă necunoscută nouă. Eu nu văd posibilitatea întoarcerii, în scurt timp, la acea plenitudine despre care vorbește profesorul Eliade. Poate cine știe când și cu ce preț!?

Să ne întoarcem la primele imagini din film. Eliade este însoțit aici de doamna Christinel Eliade și astăzi aflu – voiam de altfel să vă iscodesc despre cuplul Eliade – că doamna Eliade a fost „coautorul" filmului, pentru că într-un fel, ea l-a determinat pe Eliade să accepte să fie filmat.

doamna Eliade a reușit să-i dea lui Eliade sentimentul că el continuă să trăiască în România

Cred că argumentul hotărâtor a fost vecin cu ideea următoare: „Vreau să te văd și după ce n-ai să mai fii!" Oricum, în ceea ce privește prezența lui Christinel Eliade, nu numai în film, ci și în viața lui Mircea Eliade trebuie subliniat un lucru foarte important: fără Christinel, Eliade n-ar fi dat opera pe care a dat-o în ultimii treizeci de ani. De ce? Pentru că doamna Eliade a avut meritul să-i asigure nu numai un climat conjugal plin de generozitate, plin de lumină, de dragoste. În afară de această căldură, de această ambianță strict conjugală, doamna Eliade a reușit să-i dea lui Eliade sentimentul că el continuă să trăiască în România. Ei i se datorează faptul că Eliade n-a fost niciodată zdrobit de punerea în paranteză brutală și tragică a rădăcinii lui românești prin exil. Dacă s-ar fi căsătorit cu o foarte distinsă doamnă franțuzoaică sau englezoaică, sau cu o româncă de mai mică amploare afectivă și intelectuală, nu știu ce s-ar fi întâmplat. Doamna Eliade l-a ajutat și în sensul că era un fel de asistentă și secretară a Profesorului. Christinel a fost un element foarte important în realizarea operei, dar a fost în primul rând sursa unei permanențe românești, a unei supraviețuiri a acelei realități fără de care Eliade n-ar fi putut realiza decât mult mai puțin sau poate nimic... sau ar fi sfârșit nevrotic. Pentru că marea lui disperare era lipsa țării. Lipsa culturală, spirituală, dar și lipsa concretă, istoric-geografică. Cred că, dintre oamenii pe care i-am întâlnit aici, el era cel mai tulburat mai cu seamă după plecarea în America... „adevăratul meu exil".

Ce ştiţi despre plecarea în America?

domnule profesor, daţi-i dracului pe ăia

Au fost nişte maşinaţii puse la cale de o abjectă creatură, profesorul universitar comunist, născut în România, Lucien Goldmann, care-i trimitea studenţi în seminar să-l provoace. În vara următoare, Eliade povestea necăjit aceste agresiuni făcute întotdeauna în legătură cu tinereţea lui legionară, la Ascona, în cadrul celebrelor întâlniri *Eranos.* Lângă el, un domn l-a ascultat zâmbind – asta-mi povestea Eliade – şi după aceea i-a spus: „Domnule profesor, eu sunt rectorul Universităţii din Chicago. Sunt evreu şi sunt primul, în arborele nostru genealogic, care nu mai sunt rabin. De zece generaţii ai mei au fost numai rabini. Ei bine, în numele acestei tradiţii iudaice şi-n numele conştiinţei mele vă rog un lucru: daţi-i dracului pe ăia şi veniţi profesor la noi la Chicago" şi Eliade n-a putut să refuze această invitaţie[1], dar de multe ori mi-a spus: „Adevăratul meu exil n-a fost plecarea din ţară la Londra, în Portugalia sau la Paris. Nu. Adevăratul meu exil a fost plecarea mea de-aici, din Europa, la Chicago."

Totuşi, în America, Eliade a făcut ce n-ar fi putut face niciodată în Europa.

analogul lui Platon

Cei ce vor veni la Chicago după el vor găsi o imensă bibliotecă, rezultat al unei alegeri care exprimă competenţa lui Eliade. Dacă n-ar fi fost la Chicago, el n-ar fi reuşit să realizeze niciodată acel lucru unic şi care, cu siguranţă, îl plasează în fruntea culturii contemporane, şi anume, *Enciclopedia religiei*: şaisprezece volume la care au participat numeroşi specialişti sub conducerea lui şi care rememorează tot ceea ce

[1] Relatarea, deşi foarte pitorească, nu este exactă. Am păstrat-o cu titlu anecdotic (notă C.B.).

este mai important în istoria şi fiinţa omenirii, adică dimensiunea ei sacră; într-un moment în care această valenţă sacră este poate mai ameninţată decât oricând să dispară. S-ar putea întâmpla ca de astăzi în cincizeci sau într-o sută de ani (dacă, Doamne fereşte, vreun război atomic ar interveni sau cine ştie ce altă nenorocire ar putea să se abată asupra omenirii) factorul esenţial prin care omenirea s-ar reînnoda cu trecutul ei să fie tocmai *Enciclopedia religiei.* Prin această realizare, de fapt nu numai prin ea, ci prin întreaga lui operă, Eliade poate fi considerat analog lui Platon.

Eu cred că în istoria Europei, trei sunt personalităţile care au această trăsătură comună, de relee de rememorare: Platon, Chateaubriand şi Eliade, personaje pe care le-am putea asemui zeului Ianus, care, având două feţe, privesc, cu una spre trecutul cel mai îndepărtat, şi cu alta spre viitor. Eliade însă îşi manifestă virtutea de „zeitate janusiană", dacă putem s-o numim aşa, în cel mai dificil şi mai important moment al istoriei omenirii. În epoca lui Chateaubriand, omenirea nu era aşa de ameninţată. Chateaubriand se situa între Vechiul Regim, al Franţei şi al Europei, şi regimurile de destrăbălare utopică din secolul al XIX-lea, care au culminat, în secolul XX cu Stalin şi Hitler. Platon se afla într-un moment în care problema uitării se punea în raport doar cu lumea mediteraneană, cu Orientul Mijlociu. Marile civilizaţii îşi continuau drumul, în China, în America precolumbiană, în Africa. Nu ştiau ele de drama pe care o trăiesc socraticii, post-socraticii... Totuşi, pentru noi, pentru memoria noastră europeană, ceea ce Platon a făcut, lăsându-ne mesajul lui Socrate, şi nu numai, e foarte important. Să încercăm să ne închipuim ce-ar fi însemnat filozofia europeană fără această recapitulare a gândirii anterioare! Recapitularea gândirii anterioare, dar nu a unui popor, nu a unui continent, ci a tuturor continentelor, a umanităţii în amploarea ei planetară a reuşit-o Eliade.

Iată că am ajuns și la cărți. La cărțile fără de care Eliade nu putea practic trăi. Și nu vorbesc de Eliade scriitorul, vorbesc de Eliade cititorul, cititorul împătimit, nesățios. E impresionantă pofta de lectură a acestui om până în ultima clipă a vieții. De altfel, se știe că atacul cerebral l-a surprins cu o carte în mână. E vorba de Exercițiile de admirație *a lui Cioran, pe care Eliade o recitea... de fapt, recitea portretul pe care Cioran i-l făcuse aici. Eu m-am întrebat mereu ce sens avea, sau mai exact, ce sens mai avea lectura, frecventarea cărților în cazul cuiva care la 22 de ani a avut o întâlnire decisivă cu sacrul. Pentru că în India, Eliade n-a asimilat doar livresc tehnica yoga, de pildă, sau filozofia indiană, ci a practicat yoga, asimilând-o existențial. Deci ce sens are lectura din perspectiva acestei experiențe fundamentale pe care Eliade a trăit-o în India? Sau, dacă doriți, care este raportul dintre cultură și tradiție?*

nu ne mai putem împlini decât prin cultură

Singura societate în care omul se poate cu adevărat împlini este societatea teocentrică. În măsura în care o societate îl uită pe Dumnezeu, ea se alienează treptat-treptat până la a se sinucide. Dar, în fond, nu se poate să ajungă niciodată la totala uitare a lui Dumnezeu, cum spune Eliade și-n film: „Dacă cineva ar realiza o asemenea societate, ar declanșa într-o generație, două, înnebunirea oamenilor și surparea ei. Noi trăim într-o societate care nu a atins încă acest punct critic, dar cred că se îndreaptă către el."

Trăim într-o societate în care nu putem să ne împlinim ori să ajutăm pe ceilalți să se realizeze decât prin cultură. Adică, prin acea activitate a imaginarului care pune în centrul codului social, nu pe Dumnezeu, ci pe om. Omul în dimensiunea lui, bineînțeles, nu măruntă, nu banală, ci aspirând spre mari idealuri morale și estetice, lipsit însă de iluminarea criteriului divin. Fără Dumnezeu, imaginarul nostru nu poate depăși

limitele culturii. Dar, zicea Eliade, în măsura în care generației noastre nu-i mai este îngăduită o altă cale către împlinire, nu ne rămâne decât să ne asumăm acest cod cultural și să încercăm să obținem prin el cât mai mult. Cât mai mult, ajungând la ceea ce am putea numi deculturalizare. Adică, asimilând perspectivele oferite de cultură, să le convertim într-un alt cod, specific viziunii spiritual-religioase. Nu întâmplător Eliade a devenit unul dintre cei mai mari gânditori tradiționaliști contemporani. De ce? Pentru că niciodată un european nu s-a dus în India mai încărcat de cultură decât el. Eliade a trăit în India deculturalizarea la cel mai înalt nivel tocmai pentru că, în el, cultura de tip occidental avea o amploare fără egal printre intelectualii europeni din generația lui. Fiind îmbibat de cultură, el a reușit să priceapă, acolo, limitele culturii.

Stau și mă întreb de ce n-a rămas, de ce n-a putut să rămână acolo? Tocmai pentru că și-a dat seama de limitele culturii. Ajungem la reproșul pe care i-l face Emil Cioran într-o scrisoare de tinerețe: „De-aia sunt eu supărat pe tine tot timpul și te cert, pentru că ai fi putut să devii sfânt și n-ai vrut." Oare în India Eliade nu trăise și cu gândul ăsta, să rămână, să iasă din cultură?

stareț de lamaserie

Nu știu... e greu de spus. Sigur este că, după ce a descoperit India, a fost tentat să rămână. Dovadă că s-a dus într-o lamaserie din Himalaya. Cu siguranță că acea mânăstire ar fi avut în zece, cincisprezece ani un stareț cum poate nicio altă mânăstire din jur n-a avut și n-ar fi putut să aibă. Eliade s-ar fi împlinit spiritual acolo într-o măsură mult mai mare decât s-a împlinit mai târziu în Europa. Marele nostru noroc a fost chemarea lui la armată, care l-a obligat să se întoarcă în țară. De ce zic: „A fost norocul nostru?" Pentru că în această generație, gândirea

contemporană n-ar fi avut un „instrument” de acumulare, de reflecție și de hermeneutică a miturilor și simbolurilor. De ce s-a întors? S-a-ntors din respect și din dragoste nelimitată pentru tatăl său. Eliade a fost chemat la armată o dată, de două ori și după aceea a fost amenințat cu darea în judecată. Tatăl lui i-a scris: „Vino, pentru că eu, ca ofițer, nu voi putea suporta niciodată ca băiatul să-mi fie considerat dezertor. Mă voi sinucide.” Iar Eliade, știind că taică-su ar fi fost în stare să facă lucrul ăsta, a renunțat la India, și într-un fel, renunțând la sine însuși, s-a reîntors în Europa. Dar, repet, s-a întors în Europa spre bucuria și spre norocul nostru. În România, și mai apoi în Europa, Eliade s-a investit în două tipuri de acțiuni: de rememorizare a tradiției indiene (de exemplu, cartea lui despre yoga); în același timp, revenind în Europa cu această facultate de analiză, rezultat al deculturalizării, el a fost în stare, pe de o parte, să rememoreze cultura europeană din perspectiva tradiției, adică din perspectiva gândirii simbolice, rituale și mitice, iar pe de altă parte, să participe la procesul cultural european dând imbolduri. Deci nu numai amintindu-și, ci efectiv dând imbolduri.

Întotdeauna Eliade zâmbea când îi spuneam că eu îl consider, în cadrul peisajului universitar contemporan, un fel de cal troian. De ce? Pentru că marea problemă era, în acel moment, în cultura mondială, zdruncinarea „certitudinilor” utopice și orbitoare, aș spune chiar imbecilizante, care trăiau din plin în universități. Universitatea devenise principalul focar de alienare a tinerelor generații prin teoretizarea și justificarea utopiilor care veneau din acel secol blestemat, al XVIII-lea, zis „secolul luminilor”. Universitarii uitau ori se făceau că uită că aceste utopii; răscolind secolul al XIX-lea, dăduseră, în secolul XX, măcar doi monștri, pe Lenin și pe Hitler. În perioada când Eliade a ajuns, cu toată amploarea lui, în cultura occidentală, devenise necesară o șubrezire a universității. Numai așa putea să înceapă un proces de recâștigare a dimensiunii sacre.

un cal troian în Universitate

De altfel, întotdeauna vorbea despre Nae Ionescu cu un respect fără margini. De aceea, când citesc azi texte care îi ponegresc și pe Nae Ionescu și pe Eliade sunt revoltat și scârbit. Asemenea calului troian, Eliade a intrat în cetatea universitară, și-a asumat, aparent, metodele, limbajul academic și în clipa în care a început să fie ascultat și ascultat a dat foc cetății. El a făcut ceea ce Guénon n-a avut priceperea să facă. Când conflictul între Guénon și societate a început, Guénon, care era un *mauvais caractère,* un certăreț, un scandalagiu, s-a supărat pe Occident (nu pe occidentali în general, ci pe intelectuali, pentru că cearta lui se plasa la cel mai înalt nivel) și pe Biserică, a plecat la Cairo și... s-a turcit. Eliade a fost mult mai înțelept și eficacitatea lui se va dovedi, cu siguranță, mult mai mare. El a intrat în cetate și, repet, ca un cal troian a așteptat momentul prielnic și, după aceea, și-a dat foc, ca să spun așa, dând foc și cetății. Această acțiune a lui Eliade mi se pare esențială. Eliade este într-un fel unic. Nimeni n-a reușit mai mult decât el să desțelenească spațiul culturii contemporane împânzit de buruienile semănate în secolul al XVIII-lea.

Fără doar și poate personajul central al acestui superb, să-i spunem așa, roman metafizic care este întreaga operă a lui Eliade, îl constituie omul religios, adică omul conectat la divinitate, care trăiește cu conștiința sacrului. Dumneavoastră ați aprofundat opera lui Eliade, îi cunoașteți foarte bine structura și articulațiile, dar în același timp ați avut privilegiul de a-l cunoaște pe Eliade ca om. Vă întreb, ați trăit sentimentul că Eliade întrupează această idee, acest model existențial care este omul religios, homo religiosus, *cum îl numește el? Și vă pun această întrebare pentru că în foarte multe secvențe din filmul*

dumneavoastră m-a șocat, m-a surprins, plăcut, bineînțeles, aerul duhovnicesc al figurii lui Eliade. Aproape că am simțit o asemănare între figura lui Eliade, mai ales din ultimele scene, și figura părintelui Stăniloaie. De altfel, chiar dumneavoastră ați folosit, înainte de începerea interviului nostru, formula „înțelepciune monahală" în legătură cu Eliade. În ce consta, cum se manifesta această înțelepciune monahală?

În viața de fiecare zi, Eliade era de o modestie, de o umilință care nu poate fi altfel exprimată decât prin calificativul „monahală". Detaliu! În afară de faptul că Eliade nu vorbea niciodată despre el, ori de câte ori am fost câțiva într-o cameră și, apoi, a trebuit să plecăm – un detaliu, dar foarte semnificativ – cel mai important dintre noi toți, Eliade ieșea întotdeauna ultimul. Îl simțeai tot timpul stăpânit de acest imens har al uitării de sine. Se spune că Dumnezeu, când vrea să binecuvânteze pe cineva, îi dă darul lacrimilor. Darul lacrimilor, dar și darul uitării de sine. Or, Eliade devenise transparent tocmai prin această hiperîncărcare, prin această hipertensionare pe care o trăise, prin contactul lui livresc, dar nu numai, pentru că el a avut norocul să fi fost și inițiat, în India.

Ce admirați în primul rând la Eliade?

Balzacul lui Eliade

Ceea ce dădea imensa dimensiune a lui Eliade era capacitatea lui de a recrea valorile culturale. Goethele lui nu era acel Goethe pe care-l predau profesorii, Balzacul lui, la fel... Odată, într-o discuție, mi l-a revelat pe adevăratul Balzac. În România ascultasem nenumărate cursuri despre Balzac, „critic al burgheziei franceze din secolul al XIX-lea", ceea ce este foarte adevărat, dar mincinoșii noștri îl prezentau ca pe un soi de revoluționar, de critic care condamnase burghezia privind spre viitor... Nu-i adevărat. Balzac a fost monarhist. Mentorul lui era Joseph

de Maistre. Or, lucrul ăsta l-am aflat de la Eliade. Profesorul Eliade ajunsese un fel de filtru prin care treceau înnobilate toate marile spirite ale culturii universale. Avea o listă întreagă de mari personalități pe care le considera mentorii lui și despre care vorbea cu un respect de învățăcel, de școlar. Umilința asta m-a impresionat enorm. Dau câteva nume: în primul rând Cusanus, după aceea, no, vorbea despre Marsilio Ficino ca despre una dintre cele mai mari figuri ale Europei renascentiste, împreună cu Pico della Mirandola. Două minți enciclopedice care reușiseră să recreeze viziunea despre om, despre cultură etc.; apoi, Joseph de Maistre, Chateaubriand, Nerval, Balzac, am spus înainte, Baudelaire și, spre surpriza mea, René Guénon. De altfel, în ultima lui carte, el și spune: „René Guénon este cel mai mare esoterist al acestui secol"; esoterismul având aici sensul cel mai pozitiv cu putință.

Dintre personalitățile contemporane, pentru cine nutrea un respect deosebit?

Printre cei mai apropiați de el, considerându-i în același timp maeștri, se numărau Rudolf Otto, Van der Leeuw (vorbea despre opera lor ca despre elementele esențiale de pornire în înțelegerea sacrului) și mai aproape de noi, Pettazzoni, Tucci.

Printre discipolii săi vă numărați și dumneavoastră. Alături de Guénon îl considerați pe Eliade maestrul și îndrumătorul dumneavoastră spiritual. De aceea vă întreb, ce-ați primit concret, ca viziune, ca mod de înțelegere sau descifrare a lumii de la Eliade?

eliberatoare este numai dogma

Ca să fiu sincer, ar trebui să spun, TOT. Cel mai mare noroc al vieții mele a fost întâlnirea cu Eliade. Venind la Paris dintr-un regim dictatorial leninist, marxist purtam în mine o

revoltă nelimitată împotriva totalitarismului. Făcând o confuzie tristă între totalitarismul politic și „totalitarismul" religios eram antireligios, pentru că mi se părea că dogma mă limitează, mă diminuează. Prin Eliade am descoperit importanța fără egal a sacrului, adică a prezenței lui Dumnezeu în noi toți, în societate și în întreaga lume creată. Această nouă imagine, pentru mine tulburătoare, a racordării cu o Tradiție multimilenară care avea drept idee principală faptul că sacrul nu reprezintă o descoperire a conștiinței umane într-o anumită epocă a evoluției ei, ci că făptura umană însăși este rezultatul unei valori care o precede, adică a sacrului deci, această nouă imagine m-a obligat să regândesc totul și în primul rând să regândesc zona în care eu mă consideram atunci cât de cât competent, adică a culturii, și mai cu seamă, a culturii moderne. Din România venisem plin de respect față de modernismul occidental, pentru că, de la București, nu avusesem cum să-i înțeleg sensul lui anticreator și alienant. Cum acolo trăisem sub teroarea realismului socialist, aici m-am aruncat în vâltoarea artei moderne, considerând că arta modernă este, prin natura ei, eliberatoare. Prin Eliade am înțeles un lucru foarte important: eliberatoare este numai dogma. Numai prin gândirea dogmatică – folosind simbolul și făcând mereu referință la adevărurile revelate, și practicând rituri – ne putem împlini. Numai așa ajungem să trăim efectiv ideea de libertate. Am avut nevoie de foarte mulți ani ca să accept și să înțeleg lucrul ăsta.

Dogma înțeleasă în ce sens?

Dogma înțeleasă în sensul de lege obiectivă pe care, necunoscând-o, nu putem să ne asumăm nici pe noi înșine și nici realitatea. Dau un exemplu. Într-un avion care se pregătește să plece de la Paris la New York, dogmatic este pilotul. De ce? Pentru că el, cunoscând în adâncime legile – legile rezistenței materialelor, legile meteorologice, legile vitezei și ale

dinamicii – reușește să facă să zboare avionul de la Paris la New York. În spatele lui sunt niște ființe care, având toate ideile lumii, una mai minunată decât alta, oricâte și-ar închipui, oricâte ar scorni, nu vor putea niciodată să facă avionul să zboare de la Paris la New York. Deci libertatea – adică putința de a zbura și de a ajunge la destinație – nu poate fi realizată decât de cel care are cunoașterea legică, adică dogmatică. Eu consider cunoașterea pilotului dogmatică, iar orizontul, cunoștințele celor din avion le-aș numi... cultură, adică păreri ale fiecăruia despre felul cum trebuie să zboare de la Paris la New York. Dar niciodată aceste păreri nu vor duce avionul de la Paris la New York. În viața noastră socială și individuală problema se pune exact în același fel. Adică, noi trăim în raport cu niște adevăruri revelate. Pentru că în istoria omenirii nicio idee mare, care a structurat efectiv ființa umană sau socială n-a fost altceva decât o idee revelată. Toate ideile ulterioare, care s-au adăugat și au comentat, n-au fost decât variații pe teme revelate. Revin: în măsura în care în viața noastră individuală și socială noi facem efortul intelectual de a pătrunde adevărul dogmelor, câștigăm libertatea. Nerespectând acest adevăr esențial, adică funcția pragmatică a dogmei, eșuăm în cultură, în ideologie și ne pomenim blocați; până la urmă umilim ființa umană. Există undeva în destinul omului această condamnare fericită: nu putem să ne reîmplinim, nu putem să ne reîntoarcem la o plenitudine de origine decât folosind, ca un fel de partitură, acele adevăruri revelate care sunt întotdeauna dogmatice.

Și Eliade a fost, pentru dumneavoastră, cel care v-a pus în mână partitura?

Eliade m-a ajutat foarte mult. El și René Guénon. De fapt, eu am ajuns să fac o lectură metaculturală a cărților lui Eliade după ce l-am citit pe Guénon. Eliade are o operă atât de complexă, încât se pretează la orice tip de lectură: culturală,

sociologică, estetică, etică, ideologică, psihanalitică etc., dar adevărata descifrare a operei lui Eliade o situează în raport intim cu cele trei elemente de bază ale gândirii tradiționale: mit, rit și simbol. Apoi am descifrat aceste valori în ceea ce Eliade gândea și trăia în viața lui de fiecare zi. El însuși spunea: „Cel ce studiază temeinic istoria religiilor nu rămâne în istorie, devine un alt om". Adică, adevărata apropiere de fenomenul religios chiar dacă nu ne obligă să ne sfințim, ne impune anumite întrebări esențiale în legătură cu ființa noastră, cu destinul nostru.

La un moment dat, Eliade abordează, în film, și problema desacralizării artei. Părerea lui se pare că v-ați asumat-o și dumneavoastră.

cultura contemporană e o casă de nebuni

Prin Eliade am reușit să-mi clarific această problemă: care-i sensul artei? Eu fusesem convins că arta trebuie, înainte de orice, să exprime personalitatea artistului, să afirme o anumită individualitate. Cultura mi se părea un fel de cor în care fiecare cânta după cum îl ducea capul. După aceea mi-am dat seama că această viziune transforma cultura într-o casă de nebuni, ca-n filmul lui Fellini, *Probă de orchestră.* Încet-încet, mi-am dat seama că peisajul culturii occidentale contemporane semăna cu tragi-comedia pe care o încarna orchestra din film. Acolo, câțiva executanți consideraseră că nu mai are rost să fie respectată partitura „ăluia", adică a lui Bach sau a lui Mozart și mai cu seamă să se supună „dictatorului necruțător" care era dirijorul. Personalitate, în fond, are fiecare și normal este ca fiecare să și-o manifeste. Atunci ce au făcut? Toți s-au apucat să modifice partitura, sau, și mai grav, *să scrie* o altă partitură. Din clipa în care toți au devenit autori, fiecare pretinzând să-și cânte melodia lui, scena,

spațiul orchestrei, s-a transformat într-o casă de nebuni. Această imagine alegorică este ilustrarea tragică a culturii moderne unde, ca într-o casă de nebuni, fiecare artist se consideră îndreptățit să-și afirme punctul lui de vedere, neținând seama de codul cultural al epocii, de limbajul semenilor. Prin Eliade am înțeles că arta noastră ajunsese o bătaie de joc. Se sinucisese. Eliade mi-a permis să pricep că adevărata artă nu este în fond nimic altceva decât un mijloc, alături de altele, prin care oamenii rememorează, reînviind, adevărurile eterne în cadrul unui ritual liturgic legat de calendar. Frumosul a fost dintotdeauna folosit ca una dintre principalele căi prin care ne îndreptăm către Adevăr, către Dumnezeu. În măsura în care frumosul este subordonat individualității sau unui adevăr particular, el cade într-un fel de anchilozare estetică. Frumosul își împlinește menirea dacă participă „modest" la declanșarea unei dinamici de tip liturgic prin care noi încercăm disperați să ne întoarcem la „starea dintâi", adică la starea de dinaintea păcatului originar. Or, artiștii europeni, mai cu seamă după Renaștere, s-au lăsat seduși de mirajul originalității, preferând originalitatea originilor, singurele principii prin care actul creator putea fi legat de divinitate.

Limbajul artistic a devenit autonom.

Da, și această autonomie a limbajului a devenit până la urmă sinucigașă. Arta s-a autocastrat și tot ceea ce altădată era conținut înflăcărat, a devenit artă schiloadă, artă pentru artă, adică redusă doar la mijloacele de expresie pe care ea le folosise înainte, nu pentru a afirma limbajul, ci pentru a încarna prin el niște adevăruri de dincolo de noi, de dincolo de existența noastră imediată.

Atunci am putea spune că rostul artei a luat sfârșit o dată cu Evul Mediu!?

noi trăim după moartea artei

Sigur este că noi trăim după moartea artei. Este greu de precizat cum și când a murit arta... procesul a fost lent, dar necruțător. Cred că lovitura de grație i-a fost dată de Renaștere. Eu am ajuns în 1964 în Occident entuziasmat de Renaștere. Pentru mine Renașterea era o culme, nu numai a culturii europene, ci și a spiritului uman în orizont planetar. Încet-încet, am început să-i simt limitele. Ba, până la urmă mi-am dat seama că Renașterea marchează un moment de ruptură care, în evoluția artei, a avut consecințe tot așa de grave precum cele ale Revoluției franceze în surparea istoriei, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În euforia Renașterii, marii corifei, marii atleți ai creației artistice n-au mai fost preocupați de respectarea dogmelor teologico-artistice, ci le-au înlocuit cu viziuni personale, prin natura lor străine de...

...duhul creștin...

Exact. De duhul creștin. Dar țin minte că, odată, după ce înțelesesem caracterul alienant al Renașterii, stând de vorbă cu Eliade, el mi-a atras atenția asupra unui fapt foarte important. Mi-a spus așa: „Paul, nu uita un lucru. Renașterea a *devenit* ceea ce spui, dar ea, la originile ei, n-a vrut să fie asta. Ea, la originile ei, dimpotrivă, s-a vrut o reacție la abstractizarea exagerată impusă de scolastica occidentală, abstractizare deritualizantă care amenința religia în ființa ei. Numai că, din nenorocire, tot ceea ce voiau să facă Ficino și ceilalți a fost răstălmăcit și această acțiune care trebuia să reînvie puritatea dogmatică și rituală a religiei noastre a eșuat, devenind astfel principalul temei al alienărilor care se vor abate asupra catolicismului (deci pledoaria pentru puritatea dogmatică s-a transformat în dogmă antidogmatică)."

De ce? Cred eu, din cauza lașității Bisericii Catolice. Fără a-l angaja pe Eliade, eu consider că principala vină este a Marelui Inchizitor. Marele Inchizitor n-ar fi trebuit să cedeze. Or, Marele Inchizitor, cedând de prea multe ori inovatorilor, a trădat nu numai Biserica, ci însăși ființa umană și bineînțeles pe Dumnezeu.

Ajutat de un alt mare intelectual pe care l-am cunoscut la Paris, Philippe Lavastine, am mai înțeles un lucru: că ființa umană trăiește scăpătată într-un fel de exil pe această planetă, având drept suprem scop reîmplinirea ei ontologică, mântuirea. Într-o asemenea perspectivă, a mântuirii, Lavastine consideră că nu numai erezia e o abatere de la ortodoxie, ci ortodoxia însăși, redusă la „o dreaptă gândire", este o erezie. „Dreapta gândire", dacă nu înflăcărează ritualuri, devine o abstracțiune alienantă, care, neputându-se verifica printr-o practică religioasă, conține în adâncul ei primejdia ereziei.

...dacă traducem, restrictiv, pe doxa, prin „opinie"...

Da, sigur... Lavastine susținea – și din opera lui Eliade reiese același lucru – că adevărata religie nu poate fi „ortodoxia", ci *orthopraxia.* Adică, o trăire cotidiană ritualizată și hrănindu-se cu adevărurile indiscutabile ale dogmelor revelate. Plecând de la o asemenea viziune, am putea considera că nu pot exista decât trei tipuri de societate: teocentrică, culturală și ideologică.

Individul supus blestemului păcatului originar trăiește ca o ființă care a schilodit în ea armoniile de dinaintea păcatului și care are drept principală obsesie nostalgia Paradisului. Dacă numim microcosmos dimensiunea individuală a existenței și dacă acceptăm că, la toate nivelurile lumii create, ar trebui să regăsim aceleași principii diriguitoare, atunci devine limpede că nostalgia microcosmosului individual are drept referință macrocosmosul, întrucât acesta, neîntinat de păcat, este încă

armonizat de legile divine. Macrocosmosul afirmă, trăiește conform legilor pe care Dumnezeu le-a acordat, prin geneză, lumii. Noi, în viața noastră individuală, prin religie, încercăm să recuperăm, în orizontul nostru micșorat, legile cosmosului. Între microcosmos și macrocosmos, Lavastine vede *cetatea, orașul,* ca întruchipare a *mesocosmosului,* cetate în care vom regăsi structurile Orașului arhetipal revelat oamenilor prin voință divină. Individul nu poate împlini un ritual al mântuirii de unul singur decât în cazuri cu totul excepționale. Toate societățile tradiționale, adică normale, au suprapus structurile și legile lor peste structurile și legile unei religii. Religia face să trăiască în spațiul cetății, respectând partitura calendarului și în raport cu dinamica macrocosmică, adevărurile liturgice care au fost cândva date omului, dar pe care acesta, nesocotindu-le, nu le poate regăsi decât practicând rituri. Deci Cetatea are o funcție primordială, malefică atunci când îl uită pe Dumnezeu – exemplu, orașele occidentale și din ce în ce mai mult cele românești –, și benefică, atunci când ea proiectează și învie pe pământ o imagine arhetipală a Orașului mântuitor, adică, pentru noi, creștinii, a Ierusalimului ceresc. Dar în toate civilizațiile, în toate religiile există un „Ierusalim" ceresc. În Egipt, de pildă, faraonul nu era decât un releu. El construia, după o schemă cerească, templul și orașul, respectând riguros planul revelat strămoșilor lui de către zei.

Studierea istoriei religiilor, și mai cu seamă angajarea mea, pentru zece-doisprezece ani, în realizarea seriei *Arhitectură și geografie sacră,* m-au ajutat să pricep raporturile dintre societate și artă și în special dintre religie și artă. Știința, literatura lui Eliade și exemplul lui viu mi-au dat curajul să regândesc tot ceea ce știam despre artă și, în sfârșit, să accept că arta nu-și poate asuma un rol pozitiv, structurant decât dacă, depășind minciuna artei pentru artă, sau banalitatea realismului academic, devine o slujitoare a adevărurilor religioase. Într-o asemenea perspectivă,

arta modernă, avangarda, cândva marea, unica mea pasiune, nu e nimic altceva decât o eroare tragi-comică. Nu există bufonerie mai „tristă" decât o expoziție de artă modernă „închinată" artei pentru artă. Vezi bienala de la Veneția! Bienala de la Veneția, cândva principala expoziție a artei contemporane, unde se confruntau toate curentele artistice, a devenit un adevărat cimitir al artei. O morgă care dovedește că mai toate idealurile umanității, și mai cu seamă cele creștine, au fost ori ucise, ori pângărite de către niște pseudo-artiști, adevărați golani anticulturali... golani, ăsta este cuvântul.

Și atunci cum se mai poate salva arta?

Printr-un miracol. Dacă am înțeles bine, eu cred că noi, oamenii, nu mai putem să îndreptăm lucrurile. De la o vreme, îmi dau seama că și cei care vor să facă binele nu reușesc altceva decât să sporească răul. E un fel de blestem.

Totuși Eliade profețea altceva...

Eliade era congenital, clinic optimist

Pentru că el era congenital, clinic optimist. Eliade considera că, dacă *homo religiosus* va fi redescoperit, este imposibil ca, în raport cu vidul de astăzi, această reînviere a adevăratului om, a omului total să nu zămislească o epocă de creație fără precedent. Da, dar acest „dacă" mă neliniștește pe mine. Dacă *într-adevăr* redescoperirea acestui om total va avea loc! Eliade o vedea nu departe în fața noastră. Să dea Dumnezeu să aibă dreptate! El vedea crescând acest *homo religiosus* printre ruinele contemporane.

Eliade trăia în Biserică?

Eliade era împărțit între două atitudini. El personal era profund creștin-ortodox. Nu se ruga decât în spiritul religiei

ortodoxe. Dar, pentru că Dumnezeu a vrut ca el să fie istoric și filozof al religiilor, considera că nu-și putea permite să abordeze celelalte religii în funcție de religia lui și să facă, astfel, misionarism creștin-ortodox. Asta l-ar fi împiedicat să înțeleagă complexitatea faptului religios la scară planetară. Ca profesor de istorie a religiilor, încerca să se obiectivizeze pe cât posibil. Dar Eliade era în adâncul ființei lui profund român și creștin-ortodox.

În film Eliade îi critică la un moment dat pe teologii creștini pentru că n-ar fi fost, în epoca modernă, la înălțimea misiunii lor. Adică n-au știut să acopere la nivel existențial mesajul dogmatic al Evangheliei.

cosmosul a fost pus între paranteze

Cred că este una dintre cele mai complicate probleme pe care le propune filmul. O putem rezuma prin întrebarea: de ce creștinismul a devenit spațiul în care știința, dezvoltându-se, a distrus nu numai religia, dar și pe om, viața însăși, în cele din urmă. Eliade spunea că, la un moment dat, în fața dezvoltării științei și tehnicii occidentale, teologii noștri n-au fost în stare, mai cu seamă după Newton, să-și asume descoperirile științifice și să le dea o semnificație religioasă, adică să le încadreze într-o armonie, într-un fel de simfonie cosmică și să nu permită științei devierea monstruoasă care a dus până la urmă la bomba atomică. Nu întâmplător pun explozia bombei atomice în film! Eu înțeleg tristețea și nemulțumirea lui Eliade. Tot Eliade explică felul cum profeții iudaici au proscris timpul ciclic, specific viziunii religioase a tuturor civilizațiilor și, în cadrul civilizației iudeo-creștine, au reușit să impună supremația timpului linear. Dar pentru toate celelalte religii ale lumii, cosmosul trăiește supus unei dinamici ciclice.

La această desacralizare a cosmosului s-a adăugat o altă nenorocire. Dorința marilor prelați evrei de a se diferenția de

religiile înconjurătoare i-a obligat să regândească corpul uman și corpul cosmic. Revoltându-se împotriva așa-ziselor orgii ale indigenilor din țara Canaanului (în fond, vechi ritualuri de sanctificare a corpului), religia iudaică s-a îndepărtat de structurile simbolice ale corpului uman. Mai mult, noua viziune asupra corpului uman a fost întovărășită de o alienare a simbolicii corpului femeii. Femeia a început să fie privită ca o încarnare condamnabilă a tentației și a dorinței de a subjuga. De altfel, nu întâmplător, în mitologia noastră creștină, femeia întruchipează aliatul diavolului. Răstălmăcirea simbolicii corpului uman a dus la ignorarea analogiilor între corpul uman și cosmos (corpul cosmic!) cu o consecință nefastă pentru viziunea iudeo-creștină despre lume: desacralizarea lumii, reducerea ei – prin imposibilitatea de a trăi ritual dimensiunea cosmică a corpului uman – la aspectul strict material, concret. Lumea a putut astfel deveni obiectul unei analize științifice... Știința pozitivă și desacralizată a anulat transcendența și a redus lumea la tabloul lui Mendeleev. Drept încununare a destinului ei, știința ne-a împins în apocalipsul atomic. Bomba atomică trebuie înțeleasă ca pedeapsa rezultând din desacralizarea cosmosului și din înlocuirea unei atitudini umile în raport cu Dumnezeu printr-un monolog paranoic, omul considerându-se liber să îmbogățească, să transforme lumea, neînțelegând că această „îmbogățire" sărăcește lumea și pe om de cea mai importantă trăsătură a creației: *sacrul.* Omul desacralizat nu poate să facă altceva decât să parțializeze, să ideologizeze. Bomba atomică este expresia unei ideologii duse până la nebunie și sinucidere.

Ca să nu încheiem discuția noastră pe un ton prea apocaliptic, prea atomic, v-aș ruga să încercați să vă închipuiți ce impact ar fi avut prezența lui Eliade, omul, omul viu, profesorul, înțeleptul asupra tinerilor, asupra societății românești contemporane dacă Dumnezeu l-ar mai fi ținut în viață până după decembrie '89? Cum ar fi fost ascultat?

Greu de închipuit... Cum l-ar fi putut asculta pe Eliade un popor care-l votează pe Iliescu? Nu numai pe Iliescu, ci pe toţi asupritorii, pe toţi teroriştii acestei jumătăţi de secol...

Mie îmi place să-mi închipui o cu totul altă situaţie. Situaţia în care, dacă la Yalta nu am fi fost vânduţi de cei pe care-i ştim aşa de bine că n-are rost să-i mai numim, şi dacă am fi trăit o adevărată eliberare după 1944-'45. După ce făcuse ocolul lumii, Eliade s-ar fi recunoscut în tradiţia unei ţări care era *a lui* şi pe care o purtase continuu în adâncul minţii şi sufletului; ţara cu una dintre cele mai vechi memorii sacre din lume. Altfel spus, ar fi existat posibilitatea unei interpretări, în funcţie de viziunea lui Eliade, a memoriei indo-europene aşa cum ea a supravieţuit miraculos în România. Lucrul ăsta nu s-a întâmplat şi noi n-am putut trăi această renaştere, acest moment de înflăcărare. Eliade, punând în mişcare, prin grupurile de studenţi, de cercetători, reanimarea acestei tradiţii, mai precis, conştiinţa a ceea ce noi trăiam, ne-am fi dat seama de valoarea noastră universală şi bineînţeles de răspunderea la care ea ne obligă.

(Saint-Augustin, 4 februarie, 1996)

NATALE SPINETO

Despre Eliade şi Pettazzoni

L-am întâlnit pe Natale Spineto la Paris, după câteva luni de la apariţia volumului de corespondenţă Raffaele Pettazzoni-Mircea Eliade, pe care tânărul cercetător italian l-a îngrijit, prefaţat şi adnotat (Editura Cerf). Din capul locului, trebuie să spun că ediţia lui este o capodoperă de minuţie, erudiţie şi organizare sistematică a materialelor pe care le-a avut la dispoziţie. Născut în 1964, Natale Spineto este licenţiat în filozofie. Descoperă opera lui Eliade cu puţin înainte de moartea acestuia. În 1992 publică două excelente studii despre filozoful Mircea Eliade, unul în revista *Filosofia e teologia,* intitulat „La nostalgia del Paradiso. Religione e simbolo in Mircea Eliade", celălalt în Annali dell'Universita di Ferrara, sub titlul „Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade".

Natale Spineto este doctor al Universităţii La Sapienza (1996), cu o teză intitulată *Dionysia. Il contesto festivo del teatro ateniense,* precum şi doctor al Universităţii Sorbona, cu o a doua teză intitulată *Le concept de phénomène religieux dans l'œuvre de Raffaele Pettazzoni et de Mircea Eliade* (1999). Predă istoria religiilor la Universitatea din Torino. În 2006 a publicat monografia *Mircea Eliade storico delle religioni*, tradusă şi în româneşte la editura Curtea Veche (2009).

*

Mai întâi câteva cuvinte despre Corespondenţa Mircea Eliade-Raffaele Pettazzoni (între 1926 şi 1959), publicată sub titlul generos şi incitant Istoria religiilor are vreun sens? *Cartea poate fi citită pe cel puţin trei niveluri. Unii cronicari parizieni, de pildă, n-au văzut în ea decât o searbădă „cuisine d'éditeur". Şi într-adevăr, la un moment dat, subiectul*

scrisorilor celor doi savanți pare să se reducă la informații de ordin editorial: sâcâieli, întârzieri ale publicării unui tratat al lui Pettazzoni la Payot, intercesiunea lui Eliade pe lângă director etc. O imagine destul de meschină, dar, în opinia mea, nu a celor doi protagoniști-cărturari, ci a editorilor. E destul de trist să vezi că până și oameni de anvergura intelectuală a lui Pettazzoni s-au văzut obligați să se târguiască, uneori până la umilire, pentru a-și putea vedea cărțile publicate!

Planul al doilea al crescendo-ului *corespondenței ar fi acela al dialogului bibliografic. Aflăm ce cărți își recomandau reciproc cei doi savanți, ce teme de cercetare îi interesau la un moment dat, în ce direcție merg antipatiile și simpatiile fiecăruia. Intrăm, altfel spus, printr-o „pioasă efracțiune" în laboratorul lor științific, ajutați și aici de abundenta recoltă de note, explicații și lămuriri, oferită, la sfârșitul fiecărei epistole, de Natale Spineto.*

Am senzația însă că nu acesta e rostul ultim al cărții, anume deconspirarea unei atmosfere de lucru. Oricât de interesantă ni s-ar părea, totuși acest fapt rămâne oarecum secundar, marginal. Adevărata miză a Corespondenței *este pur și simplu* prietenia. *O prietenie specială, întrucât se închează între doi oameni pe care-i despart nici mai mult nici mai puțin de douăzeci și patru de ani, Pettazzoni fiind născut în 1883, Eliade în 1907. Dar poate tocmai de aceea cu atât mai sinceră și mai trainică. Eliade îi scrie* Ilustrului Profesor *Pettazzoni, pentru prima dată, la 19 ani. E o scrisoare entuziastă, plină de elogii la adresa savantului italian și înțesată cu titluri de cărți pe care studentul din anul I la filozofie ardea de nerăbdare să le citească. Urmează o serie de schimburi de scrisori după același tipic: Pettazzoni dă sfaturi, Eliade le primește cu gratitudine și nu fără o umbră de mândrie.*

Relația lor capătă o altă dimensiune, în adâncime, odată cu apariția, în 1936, a cărții lui Eliade despre yoga (teza de

doctorat susținută la Universitatea din București). Maestrul își dă dintr-odată seama cu cine are realmente *de a face. Entuziasmul lui se revarsă într-un torent de calificative hiperbolice. Iată ce-i scrie foarte tânărului savant român:* „Dragă Domnule, tocmai am primit magnificul volum despre yoga pe care ați avut bunăvoința să mi-l trimiteți. Vă mulțumesc foarte mult. Ce subiect interesant v-ați ales – și cât de genial ați știut să-l dezvoltați! Ș...ș. Vă felicit și vă asigur că am urmărit întotdeauna cu cea mai vie simpatie strădania dumneavoastră în domeniul științei religiilor". *După care, direct, Pettazzoni îl invită pe Eliade să colaboreze la prestigioasa revistă* Studi e materiali di storia delle religioni. *Prietenia între cei doi se îmbogățește astfel cu o nuanță, fundamentală, aceea a admirației* reciproce. *Raportul dintre cele două personalități, atât de disproporționat la început, se echilibrează treptat-treptat, dând naștere unui autentic cuplu spiritual. Nicio dovadă mai clară decât schimbul de scrisori din februarie 1949, imediat după apariția, la Paris, a* Tratatului... *lui Eliade.*

Pettazzoni îi scrie: „Dragă Prietene, iată în sfârșit un Tratat de istorie a religiilor scris dintr-un punct de vedere religios! Tocmai de așa ceva duceam lipsă, chiar după Fenomenologia lui Van der Leeuw. Încă de pe acum ne puteam da seama de importanța lucrării dumitale, așteptându-i și cel de-al doilea volum, complementar." *Și urmează răspunsul-mărturisire al lui Eliade:* „Dragă Maestre, oare vă puteți închipui bucuria cu care am primit scrisoarea dumneavoastră?... O acceptare, oricât de mică, venită din partea dumneavoastră echivalează cu o imensă recompensă. Încă de la începutul studiilor mele istorico-religioase, v-am considerat ca pe singurul meu Maestru – și dacă *Tratatul* nu v-a displăcut prea tare, sunt mulțumit. Din păcate, viața pe care am dus-o după război m-a împiedicat să-mi public lucrarea într-un singur volum. Cele mai importante capitole și, de asemenea, îndrăznesc să cred,

cele mai personale își vor găsi locul în tomul al doilea: dar Dumnezeu știe când va apărea acest al doilea tom!... Oricum, sper ca eseul meu să-și păstreze utilitatea chiar și în forma lui de acum, din păcate supărător de fracturată. Mai întâi, cum ați remarcat și dumneavoastră, eu încerc să scot la lumină tot ce este religios în așa-zisa istorie a religiilor; apoi, să fac un pas înainte în înțelegerea acestui fenomen religios, fără a mobiliza nici fenomenologia, nici filozofia în general. Fiind o carte gândită în cincisprezece ani și scrisă în opt, are prea multe inegalități și imperfecțiuni. Sunt primul care-mi dau seama de asta. De aceea prefer ultimele capitole, mai puțin școlărești și mai dense. Domnul Payot este responsabil pentru titlu! Eu mă gândisem la: *Prolegomene...* sau *Principii ale unei Istorii a Religiilor.* N-am avut ambiția să prezint didactic o materie atât de mișcătoare și de nuanțată; eu am vrut numai să-l invit pe cititor să gândească asupra faptelor religioase, nu din punct de vedere fenomenologic, ci în contextul lor istoric. Nu zâmbiți! Știu bine că, în ochii dumneavoastră, „istoria" comportă niște responsabilități atât de mari, încât a compara, de pildă, un rit baptismal european cu un mit sau simbol acvatic echivalează cu o trădare a gândirii istorice. Cât despre mine, după ce i-am studiat pe maeștrii istoricismului, de la Hegel până la Ortega, am devenit mai sceptic și mai tolerant. Am descoperit că există o enormă voință anti-istorică chiar și la omul cel mai condiționat istoric, o tendință către arhetip, către transistoric, și am fost frapat să constat că absolut orice act religios îl ajută pe om (pe oricare om!...) să depășească istoria." *Această scrisoare rezumă, mai bine decât orice pagină din opera științifică, atitudinea lui Eliade față de faptul religios. Elevul dă o lecție magistrală profesorului. Fără însă a încerca nicio clipă să schimbe rolurile. Maestrul rămâne maestru, discipolul, discipol. În 1949, Eliade are vârsta pe care o avea Pettazzoni atunci când îi trimisese prima scrisoare admirativă*

din București. Trecuseră așadar mai bine de douăzeci și trei de ani.

Prietenia lor mi se pare una dintre cele mai pilduitoare din câte cunosc. O prietenie dublată, de o parte, de acel sentiment de filiație spirituală proprie oricărui discipol, de cealaltă parte, de un sentiment nestrivitor de paternitate spirituală specifică adevăraților profesori. Nu putem învăța, se pare, decât de la cei mai vârstnici și de la cei mai tineri decât noi. O prietenie spirituală durează atâta timp cât există cineva care știe să dea și cineva care știe să primească. Cuplul Eliade-Pettazzoni a durat atât de multă vreme, până la moartea celui din urmă, tocmai pentru că amândoi au știut când să dea și când să primească, cu reciprocă admirație și netrucată generozitate. O lecție superbă de urcare împreună a treptelor înțelepciunii.

*

Aș începe discuția noastră cu o întrebare de ordin strict personal: cum a apărut interesul tău pentru Eliade? Pentru că, bănuiesc, Pettazzoni a fost mai ușor de întâlnit... Așadar, când ai citit prima carte semnată Mircea Eliade?

Mi-am făcut studiile de filozofie la Universitatea din Milano. Aici am descoperit cărțile lui Eliade... din întâmplare. De fapt, prima dată am citit un articol al lui Eliade într-un volum colectiv care avea ca temă „inițierea"; era un articol despre „nașterea mistică", publicat într-un volum colectiv alcătuit mai degrabă din studii psihologice. Așa a început interesul meu pentru opera sa... Cum făcusem studii de filozofie, dar centrate pe psihologie, m-am gândit să scriu o lucrare de licență despre raportul dintre psihologie și istoria religiilor – așa am început să-l studiez pe Eliade, mai ales în relație cu Jung. Asta se întâmpla acum aproape opt ani. Din păcate, n-am avut șansa să-l cunosc personal pe Eliade, pentru că n-am

început să mă ocup serios de opera lui decât de prin 1986, cu puțin înainte ca el să moară. Lucrarea de licență, publicată ulterior sub titlul *Psihologie și istoria religiei în gândirea lui Eliade,* mi-am încheiat-o în 1989. Odată cu lucrarea aceasta, am publicat și un alt studiu despre „nostalgia Paradisului; religie și simbol, la Eliade"...

Expresia „nostalgia Paradisului" a fost împrumutată de Eliade de la un teolog ortodox român, Nichifor Crainic. E drept, el i-a conferit o cu totul altă semnificație...

Eliade însuși a scris un articol intitulat „Nostalgia Paradisului în tradițiile primitive", publicat mai întâi în *Diogene,* în 1953, și reluat apoi ca al treilea capitol din *Mituri, vise și mistere.* Studiul meu tratează despre simbol și sacru la Eliade... Ei bine, după aceea am continuat să studiez opera lui Eliade la Universitatea Paris IV și la cea din Louvain la Neuve, timp de un an.

Cum ai ajuns la cuplul Eliade-Pettazzoni?

două dintre personalitățile cele mai importante în domeniul istoriei religiilor

Pettazzoni e, într-un fel, Maestrul istoricilor religiei italieni... De fapt, este unul dintre întemeietorii istoriei religiei în Italia. Cultura istorico-religioasă italiană se referă foarte des la Pettazzoni. Așa că mi s-a părut interesant de văzut ce legătură există între această cultură istorico-religioasă italiană și gândirea lui Eliade. Făcând unele cercetări asupra operei lui Pettazzoni, am aflat că Eliade avusese o corespondență îndelungată cu el și astfel, mai mult sau mai puțin întâmplător, am găsit scrisorile. Interesul meu pentru Pettazzoni, ca și pentru Eliade, se datorează faptului că, în cazul lor, avem de-a face cu două dintre personalitățile cele mai importante în domeniul istoriei religiilor din secolul XX. Cred deci că un studiu de

istorie a religiilor, cât și asupra metodei istoriei religiilor, nu poate trece peste relațiile dintre acești doi savanți.

Am aflat pentru prima dată de raporturile directe între Eliade și Pettazzoni când am citit *Ultimele note* ale lui Pettazzoni, note pe care savantul italian le-a scris cu puțin înainte de a muri și care au fost publicate la un an după moartea sa. Aici Pettazzoni făcea critici foarte precise la cărțile lui Eliade. Nu știam că între ei existaseră și raporturi personale, știam doar de relațiile lor intelectuale... asta din *Gli ultimi appunti.* Abia după aceea am hotărât să mă ocup de relațiile lor personale și am început să caut bibliografia necesară. Așa am ajuns la scrisori.

Care au fost, așadar, într-o scurtă trecere în revistă, relațiile dintre cei doi?

Eliade a citit pentru prima dată câteva lucrări ale lui Pettazzoni când era foarte tânăr. Pettazzoni este printre primii istorici ai religiilor pe care el îi descoperă; așadar, prin Pettazzoni se naște interesul lui Eliade pentru istoria religiilor. Imediat, acesta se hotărăște să-i scrie lui Pettazzoni, cerându-i câteva din cărțile sale. Era în 1926. Eliade are 19 ani. Prima scrisoare o scrie în italiană. Pettazzoni era deja foarte cunoscut; publicase câteva din cărțile lui mari. Prima lui carte este din 1912, *Religia primitivă a Sardiniei*; în 1921 publicase *Religia în vechea Grecie*; apoi, în 1922, o carte despre *Dumnezeu. Formarea și dezvoltarea monoteismului în istoria religiilor*; în sfârșit, în 1924, *I Misteri,* pe care Eliade o citea cu mare interes aproape în același an, al apariției cărții în Italia. Așadar, Pettazoni îi răspunde imediat și astfel începe o corespondență ce va dura până în 1959, anul morții lui Pettazzoni. Uneori există mari lacune în această corespondență, lacune datorate războiului, de pildă, sau altor situații; oricum, în mare, corespondența cuprinde toate perioadele vieții

lui Eliade: perioada studiilor universitare la București, șederea în India, întoarcerea în România, șederea la Paris și apoi în Statele Unite pentru câțiva ani pe care Pettazoni încă i-a mai apucat după aceea. Personal cei doi se cunosc foarte târziu, abia în 1949, la Paris.

Întâlnirea este descrisă în Jurnalul lui Eliade. Data precisă, 3 aprilie 1949. Iată scena: „De dimineață la Gare de Lyon cu Tratatul... *sub braț, ca să fiu identificat, l-am întâlnit pe R. Pettazzoni (el purta* La religione nella Grecia antica*). În sfârșit, după aproape un sfert de veac de corespondență, l-am cunoscut. Stăm de vorbă până la trei după-amiază, când a trebuit să ia trenul pentru Bruxelles. Ca un adevărat istoricist, rezistă încercării mele de a izola și descrie structurile fenomenelor religioase; dar se scuză mereu, adăugind că o asemenea încercare va reînnoi studiile istorico-religioase."*

După aceea, ei se vor mai întâlni, dar de fiecare dată pentru scurte perioade de timp. Este și unul din motivele pentru care corespondența e atât de bogată – ei au avut întotdeauna contacte intelectuale intense, dar nu se vedeau mai deloc. Aproape toate relațiile lor, atât intelectuale, cât și personale, s-au stabilit prin scrisori. Putem remarca, de pildă, faptul că Eliade îl frecventa foarte mult pe Dumézil, în perioada pariziană; dar cum se vedeau aproape în fiecare zi, ce rost avea să-și scrie? În ce privește relația cu Pettazzoni, există această particularitate – cei doi au fost foarte puternic legați, dar fără să se întâlnească prea des. Asta explică și cantitatea destul de importantă de scrisori păstrate de la cei doi.

Eliade începuse, încă din România, o corespondență intensă cu mai multe din personalitățile culturii italiene ale momentului: Papini, Tucci, Macchioro... Care ar fi totuși trăsătura distinctivă a relației lui cu Pettazzoni?

Cher Maître

Pettazzoni este considerat de către Eliade „Maestrul" său în istoria religiilor. El folosește foarte des în scrisorile către Pettazzoni această expresie, *Cher Maître;* de altfel, o folosește și când scrie altor personalități, spre exemplu lui Tucci... Asta înseamnă că Eliade nu se consideră exclusiv discipolul lui Pettazzoni; dar, spre deosebire de raporturile cu Tucci, considerat pe atunci marele specialist în religia indiană, sau cu Papini, pe care Eliade, într-o anumită perioadă a vieții sale, îl prețuia enorm ca scriitor, raporturile cu Pettazzoni sunt legate tocmai de acest lucru comun celor doi, și anume, istoria religiilor. Eliade îl consideră pe Pettazzoni modelul de istoric al religiilor, istoria religiilor însemnând pentru Eliade istoria *generală* a religiilor, deci nu doar istoria unei anumite religii; e foarte important să cunoști un domeniu precis, dar istoria religiilor este o istorie generală. Cred că în acest sens Pettazzoni a fost Maestrul său, prin susținerea ideii că a face istoria religiei nu înseamnă a te limita la un domeniu particular, ci a studia *toate* religiile cunoscute.

De altfel, Eliade îi și scrie într-o scrisoare: „Dumneavoastră faceți istoria religiilor, în timp ce majoritatea savanților francezi fac istoria unui fragment."

Pettazzoni este modelul cercetătorului care studiază o multitudine de tradiții religioase diferite, grație principiului său metodologic: comparatismul. Comparatismul reprezintă componenta principală a istoriei religiei, așa cum e concepută aceasta de către Pettazzoni. De aceea, cred că unul din motivele pentru care Eliade se consideră legat de Pettazzoni îl constituie tocmai faptul de a vedea în comparatism instrumentul-cheie pentru studierea unei istorii *generale* a religiilor.

Iată-ne ajunşi la subiectul cel mai fierbinte! Merită, zic eu, discutate pe larg temele comune celor doi cercetători şi mai ales problema spinoasă a metodologiei. Chiar dacă Eliade spune undeva că metodologia nu l-a interesat niciodată ca subiect în sine. Primul aspect este definirea religiei ca o categorie autonomă a spiritului. Atât Eliade cât şi Pettazzoni au fost preocupaţi de lămurirea acestei chestiuni, de altminteri esenţiale. Căci, dacă religia nu există ca o categorie autonomă a spiritului, atunci istoria însăşi a religiilor nu poate exista ca disciplină specifică de studiu.

autonomia faptului religios

Cultura italiană din vremea lui Pettazzoni era dominată de istoricism şi, în special, de figura lui Benedetto Croce. Benedetto Croce nu considera religia ca pe o categorie autonomă a spiritului. El nu putea accepta ideea unei istorii a religiilor ca disciplină autonomă. Căci, pentru a fi autonomă, o disciplină trebuie să aibă un obiect autonom. Iar obiectul religios nu era pentru Croce un obiect autonom, întrucât nu există, zicea el, o categorie a spiritului „religioasă". Religia nu este o categorie, ea se naşte simultan din sfera raţiunii şi a esteticii. Croce distinge patru forme ale spiritului: a artei, a logicii, a economiei şi a eticii; religia nu este o formă originară a spiritului, întrucât ea poate fi ataşată esteticii, eticii sau gândirii conceptuale. Pettazzoni, dimpotrivă, voia să sublinieze această autonomie şi să întemeieze o istorie a religiilor ca disciplină aparte, nereductibilă la alte discipline. De aceea, el ţine foarte la mult la ideea unei autonomii categoriale a religiei. Dar acum se punea problema: unde trebuie căutată baza acestei autonomii? Istoricismul crocean n-o putea oferi. Unul din motivele marelui interes al lui Pettazzoni faţă de Eliade şi van der Leeuw este tocmai acela că fenomenologia propune religia ca fapt autonom. Asta nu înseamnă că Pettazzoni aderă total la ideile

fenomenologice. Pentru că raportul său faţă de fenomenologie a fost, pe de o parte, un raport de mare interes, dar şi de permanentă critică şi detaşare. Iar istoria relaţiei dintre Pettazzoni şi Eliade este strâns legată de istoria modului în care primul caută să justifice autonomia faptului religios.

Apropo de acest subiect, există un schimb foarte interesant de scrisori între cei doi: prima dintre ele este adresată de Pettazzoni lui Eliade, cu ocazia apariţiei Tratatului..., *în 1949. Ce scrie Pettazzoni? „Iată, în sfârşit, un Tratat de istorie a religiilor scris dintr-un punct de vedere religios! Tocmai ceea ce ne lipsea, chiar după fenomenologia lui van der Leeuw. Încă de pe acum ne dăm seama de importanţa lucrării dumneavoastră, aşteptând şi volumul complementar." Acest volum complementar Pettazzoni n-avea să-l mai apuce. E vorba, nu?, de* Istoria ideilor şi credinţelor religioase*?*

Nu cred că e foarte sigur. Sigur este că Eliade mai avea ceva de scris pentru completarea *Tratatului...* De altfel, problema celei de-a doua părţi a *Tratatului* e mult mai complexă. Aş formula-o în felul următor: Eliade apropie acest al doilea volum din *Tratat* de *Arhetipuri şi repetiţie*, spunând că ar dori să dezvolte ultimele patru capitole ale cărţii. Ceea ce ne-ar îndemna să credem că Eliade nu avea intenţia să trateze faptele religioase într-o manieră diacronică. În *Tratat* însă, el afirmă că al doilea volum va avea în vedere valorile religioase istoricizate; apoi, într-o scrisoare din 1961 către De Martino, el va vorbi despre cel de-al doilea volum ca despre o „istorie generală", o istorie a marilor teme religioase din paleolitic până la Profeţi (...) raportate la contextele socioculturale". În sfârşit, la apariţia *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase,* el va spune că această lucrare „prelungeşte şi completează" *Tratatul.*

Așadar, spre sfârșitul vieții, Eliade s-ar fi convertit la „pettazzonism"?

Nu... nu cred. Dorința constantă a lui Eliade a fost să concilieze istoria cu semnificația ei transistorică. Dar, deși a încercat mereu să pună accentul pe semnificațiile transistorice, totuși el n-a redus valoarea istoriei ca atare. În *Tratat* structurile și formele sunt cele scoase în evidență. În *Istoria credințelor și ideilor...* formele sunt arătate în dezvoltarea și manifestarea lor istorică. Pentru că, la urma urmei, Eliade nu crede că sacrul se manifestă în afara Istoriei. Sacrul se manifestă în profan și numai în profan, prin intermediul unor simboluri sau al altor realități mundane. Așadar, pentru a înțelege cu adevărat sacrul care se manifestă și pentru a-i da un sens, trebuie să fim tot timpul „cu ochii pe" Istorie. Și Eliade a fost într-adevăr foarte atent față de Istorie – a controlat tot timpul, sprijinindu-se pe literatura critică cea mai bogată și mai serioasă cu putință, tot ceea ce scria; el credea că demersul istoric este fundamental tocmai pentru a avea un bagaj de informații care să ne permită apoi să găsim sensul real al evenimentelor. Aceasta e o idee-forță a întregii sale opere. În *Tratat* era mai degrabă vorba de a surprinde structurile semnificative prin care se manifestă faptele religioase; în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, aceste structuri de sensuri se manifestă prin medii și împrejurări istorice precise, iar cunoașterea acestor medii și împrejurări este fundamentală pentru captarea sensului lor.

Diferența fundamentală între sistemele de gândire a celor doi savanți mi se pare a fi modul de comprehensiune a fenomenului religios. Istorismului lui Pettazzoni i se opune anistorismul lui Eliade. În epocă a fost o polemică serioasă pe acest subiect. De Martino, de pildă, într-o cronică la Mitul veșnicei întoarceri, *critică viziunea tragică a lui Eliade asupra Istoriei...*

Există în textul acela o frază foarte „la obiect", care sună așa: „Eliade afirmă că omul se opune istoriei chiar și atunci când el se străduiește să facă istoria, chiar și atunci când pretinde că el nu poate exista decât în istorie: adevărul e însă că omul se află în istorie chiar și atunci când pretinde că iese din ea". Într-adevăr, De Martino, care a fost tot timpul în raporturi cordiale cu Eliade, de când s-au cunoscut prin intermediul lui Macchioro, socrul lui De Martino, a scris o cronică despre *Mitul veșnicei întoarceri* în *Studii și materiale de istoria religiei,* care era revista fondată de Pettazzoni pe lângă școala de la Roma. Critica lui De Martino era făcută dintr-un punct de vedere strict istoricist. El critică ideea lui Eliade că omul poate evada din Istorie. Mai târziu, un articol publicat în aceeași revistă și despre aceeași carte a lui Eliade, scris de Angelo Brelich, pe atunci asistent al lui Pettazzoni, arată că, de fapt, problema este mult mai nuanțată și că raportul dintre istoricism și poziția lui Eliade este unul foarte subtil. E adevărat, Eliade pare un pic supărat de cronica lui De Martino, asta se vede și dintr-o scrisoare către Pettazzoni...

orice act religios îl ajută pe om să depășească istoria

Despre antiistoricism Eliade amintește într-o scrisoare trimisă lui Pettazzoni în februarie 1949: „Cât despre mine, după ce i-am studiat pe maeștrii istoricismului, de la Hegel până la Ortega, am devenit mai sceptic și mai tolerant. Am descoperit că există o enormă voință antiistorică chiar și la omul cel mai condiționat istoric, o tendință către arhetip, către transistoric. Și am fost șocat să constat cum orice act religios îl ajută pe om să depășească Istoria." La care Pettazzoni îi răspunde: „De-a lungul cercetărilor mele m-am convins că religia este altceva decât formele în care ea se manifestă. Și totuși, trebuie oare să renunțăm a o mai studia istoric? Trebuie să revenim la vechea denumire de știință comparată a

religiilor? Nu cred. Orice studiu asupra vieții spiritului în manifestările sale nu este decât Istorie. Istoricismul meu integral n-are însă nimic dogmatic. Problemele dumneavoastră sunt și problemele mele. În afara acestei problematici, nu există progres pentru istoria religiilor. Cât despre soluții, ele pot fi divergente. Totuși, după mine, nu rămâne mai puțin adevărat faptul că toate țin de istorie. Arhetipurile însele nu sunt, după părerea mea, date apriorice. Ele au o origine, o formare, deci o istorie care trebuie construită." Am dat acest citat ceva mai amplu fiindcă o chestiune foarte importantă, legată, am văzut, de „anistorismul" lui Eliade, mi se pare aceea a arhetipurilor. Ai scris despre subiect, ba chiar ai făcut și o paralelă între arhetipul jungian și cel eliadesc. Sunt arhetipurile lui Eliade un fel de Idei platoniciene?

Urpflanze și esențele lui Husserl

Când Pettazzoni îi scrie lui Eliade că arhetipurile au o istorie, el afirmă de fapt același lucru ca și Jung. Și pentru Jung arhetipurile au o istorie. Pe de altă parte, însuși Eliade recunoaște undeva că arhetipurile se pot forma într-un anume fel. Pettazzoni crede că, dacă se poate vorbi de arhetipuri, e pentru că oamenii înșiși sunt cei care, prin activitățile și ideile lor religioase, creează aceste realități. Din punctul lui de vedere, nu putem vorbi de arhetipuri ca despre niște realități transistorice. Eu nu cred că Eliade împărtășește opinia conform căreia arhetipurile ar fi asemenea Ideilor platoniciene abstracte ale realității empirice, existente într-un *hyperouranion.* Teoria lui Eliade despre arhetipuri este foarte complexă. Culianu, de pildă, a descoperit trei semnificații diferite ale acestui concept, una dintre ele derivată din Jung. Dar eu unul cred că cea mai bună manieră de înțelegere a ideii de arhetip la Eliade este referirea la Goethe. Eliade afirmă în repetate rânduri că morfologia lui se bazează pe morfologia lui Goethe. Pentru Goethe

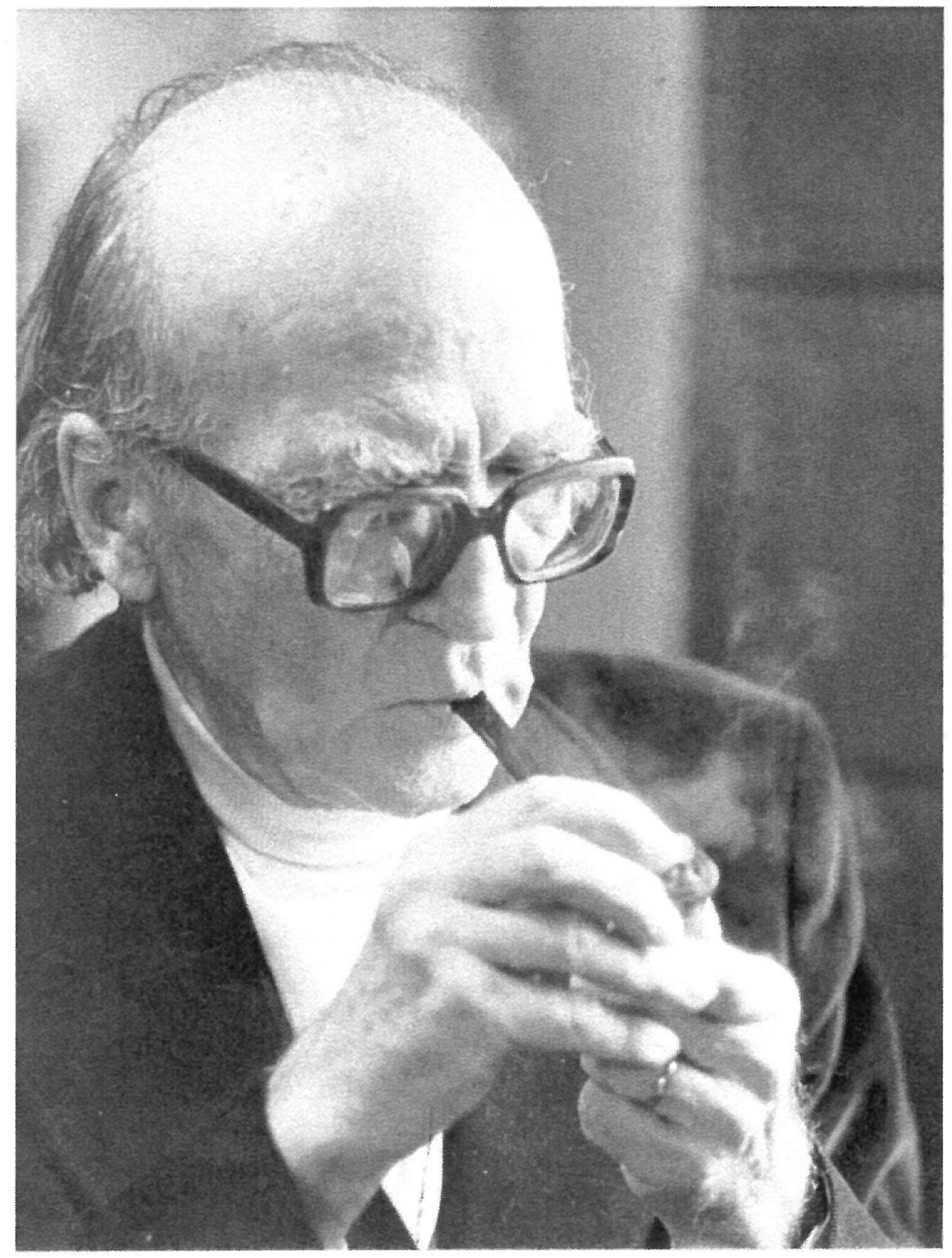
există o *Urpflanze*, adică „planta originară", nu planta empirică (dar nici planta platoniciană), ce poate foarte bine fi apropiată de *esențele* din fenomenologia lui Husserl. Cred deci că cea mai bună cale pentru înțelegerea gândirii lui Eliade despre arhetipuri sunt tocmai lecturile lui Eliade din Husserl. E foarte clar că Eliade cunoaște opera lui Husserl; o și spune de altfel apropo de istoriciștii care-l critică pentru teoria Ideilor sale acuzându-l de platonism. Istoriciștii, bineînțeles, l-au neglijat pe Husserl, ceea ce înseamnă, în mod indirect, că Eliade îl studiase pe Husserl și că poziția sa poate fi în parte raportată la aceea a lui Husserl. Esențele lui Husserl nu sunt nici Ideile platoniciene, dar nici nu se reduc la descrierea a ceva empiric.

Acest demers de tip husserlian lipsește din gândirea lui Pettazzoni. Pettazzoni consideră arhetipurile ca simple instrumente de lucru sau, mai degrabă, obiecte de descriere. De altfel, și la Eliade întâlnim această idee a arhetipului ca o modalitate de descriere a ideilor religioase a unor popoare, mai ales a popoarelor arhaice. Eliade vorbește de o structură platoniciană a mentalității arhaice. Dar aici el vrea să facă o descriere a unei realități particulare; nu-și propune să spună care este esența religiei sau esența istoriei religiilor. Deci Eliade folosește cuvântul „arhetip" și pentru a descrie o realitate pe care o observă în examinarea unei religii particulare. Cred că Pettazzoni este de acord cu această idee, că se poate vorbi de arhetip, de model exemplar atunci când se descrie o religie particulară; ceea ce nu acceptă însă Pettazzoni este ideea unui arhetip husserlian, idee pe care eu unul o consider esențială pentru înțelegerea metodei lui Eliade și care, poate, n-a fost suficient pusă în evidență până acum.

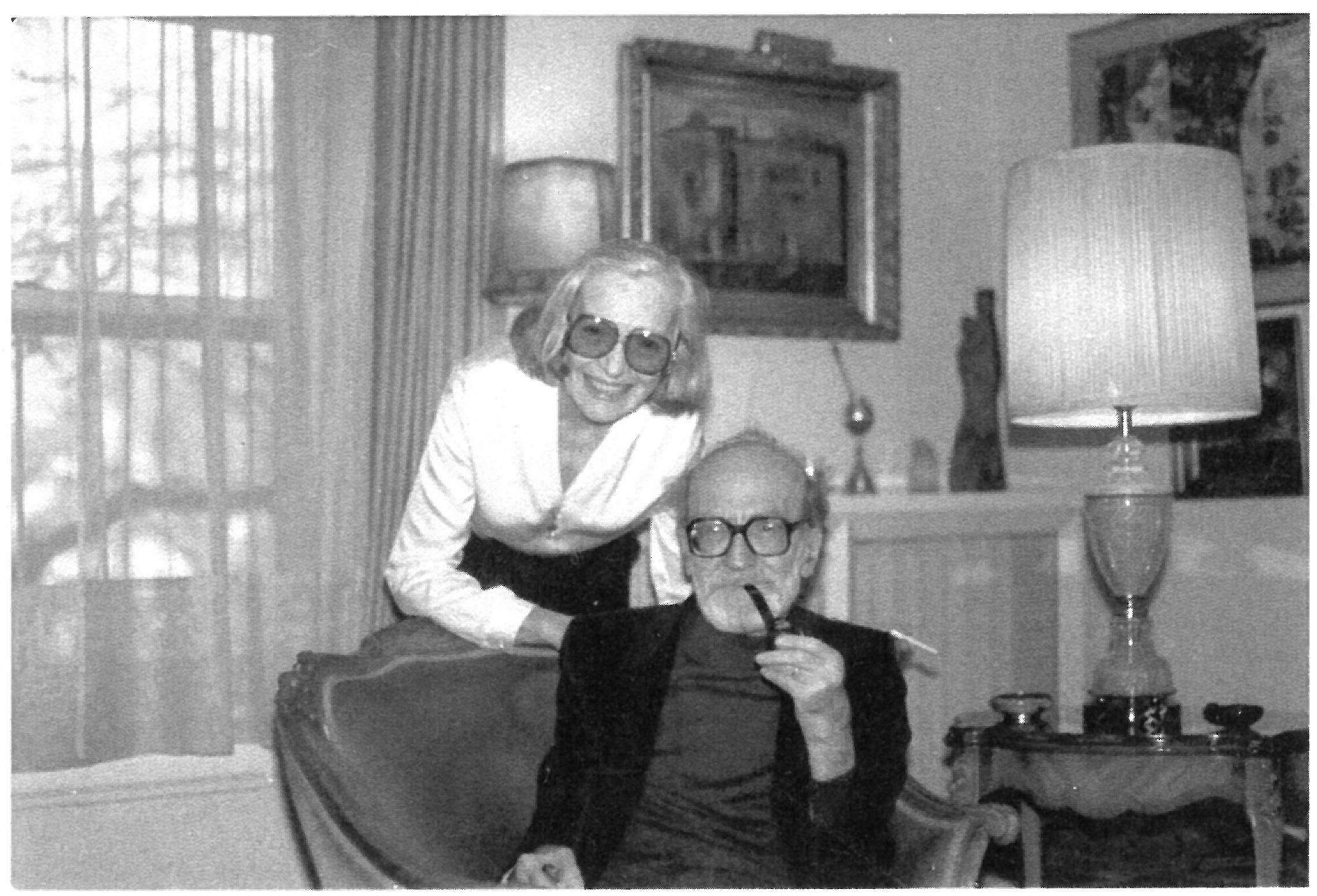
simbolurile sunt realități deschise

Revenind acum la „antiistoricismul" lui Eliade. Important este aici următorul lucru: dintr-un anumit punct de vedere, putem zice că, dacă acceptăm că istoria are un sens și că acest

sens poate fi cunoscut și „prins” o dată pentru totdeauna, toată libertatea istoriei dispare. Ei bine, eu cred că aceasta este negarea perspectivei lui Eliade. Pentru că în opera lui Eliade cel mai important lucru este libertatea sacrului de a se manifesta prin simboluri, care sunt realități *deschise*. De fapt, există o dublă deschidere: deschiderea sacrului, care se manifestă „unde vrea”, dacă putem zice așa, și a omului, care îl interpretează. Pentru că, la urma urmei, ideea că simbolul este obiectul unei interpretări infinite, foarte prezentă în opera lui Eliade, comportă negarea posibilității de a găsi *un* sens bine definit. Conceptul însuși de simbol se întemeiază pe ideea că simbolul este o realitate inepuizabilă; inepuizabilă însemnând și că această realitate nu poate fi redusă la schema unei interpretări definitive. E adevărat că putem avea tot timpul forme prin care sacrul se manifestă, dar sacrul „în sine” își păstrează absoluta lui libertate. Astfel, izvorul simbolurilor nu seacă niciodată, iar activitatea interpretativă a omului are posibilități infinite. Fiindcă interpretările nu afectează niciodată miezul, nucleul sacrului. Pe de altă parte, ideea libertății absolute a istoriei apare și la Pettazzoni. El spune, de altfel: „Istoricismul meu nu este dogmatic” și, într-adevăr, nu cade în dogmatism pentru că el consideră faptele istorice ca pe niște realități absolut „libere și noi”. El nu întemeiază această libertate și această noutate pe caracterul inepuizabil al simbolului, nici pe incognoscibilitatea sacrului, ci pe noutatea faptului concret manifestat de istorie. Așadar, nici aici nu putem pune în scheme definitive faptele religioase sau istorice în general. Dacă anumite scheme sunt totuși create, ele sunt create numai pentru cunoașterea faptului religios, dar caracteristica lor este relativitatea: schemele pot fi oricând distruse, apoi reconstruite, recreate pe baza noilor date acumulate. Nici antiistoricismul lui Eliade, nici istoricismul lui Pettazzoni nu sunt două atitudini dogmatice. De aceea, ei rămân până la urmă istorici, amândoi...



Mircea Eliade, imagine din filmul lui Paul Barbăneagră



Christinel și Mircea Eliade în apartamentul din Chicago, mai 1984



Christinel, Mircea Eliade şi Paul Barbăneagră



Christinel Eliade şi Rosie Barbăneagră



Mircea Eliade şi Nae Ionescu – 1936



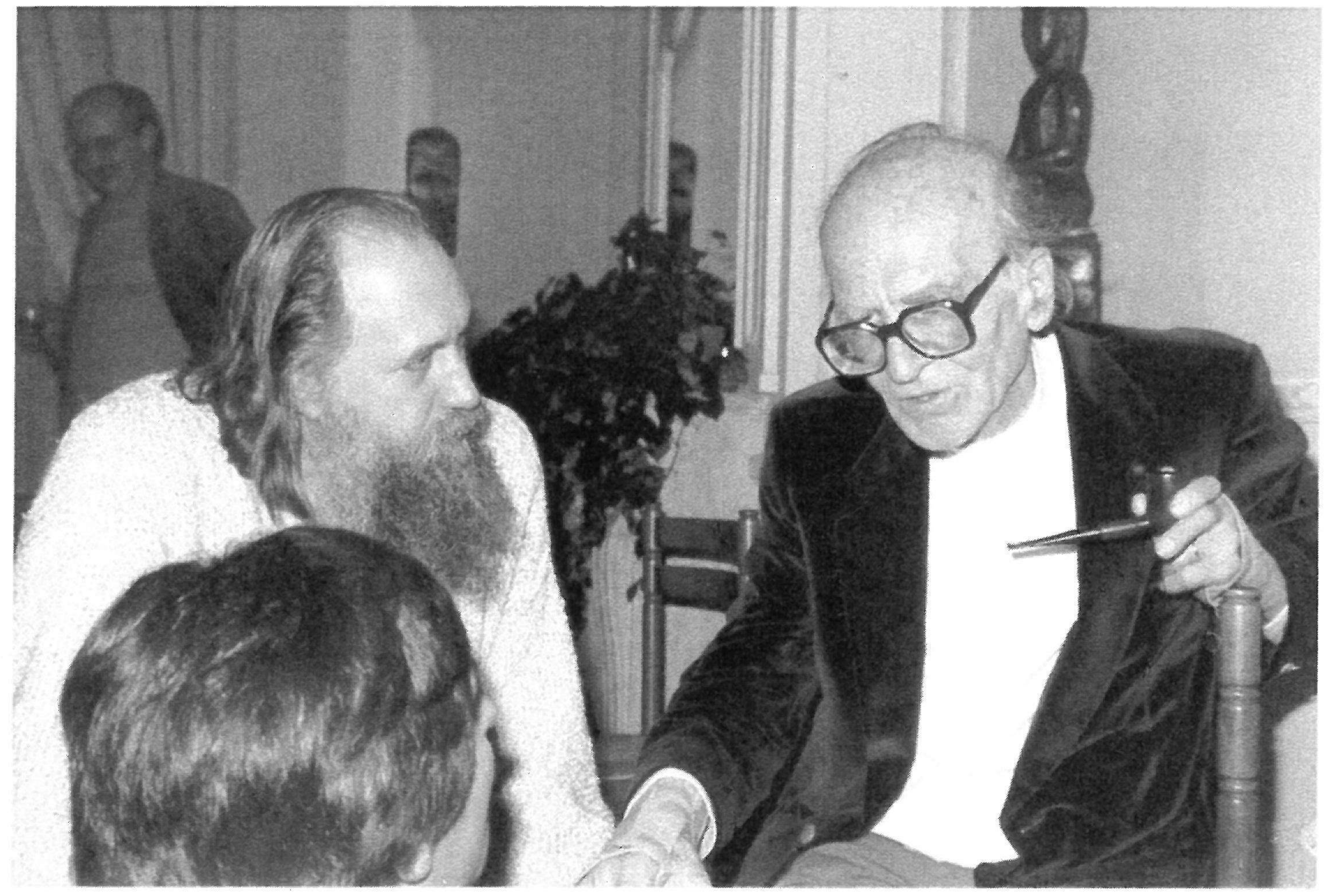
Mircea Eliade şi Georges Dumézil



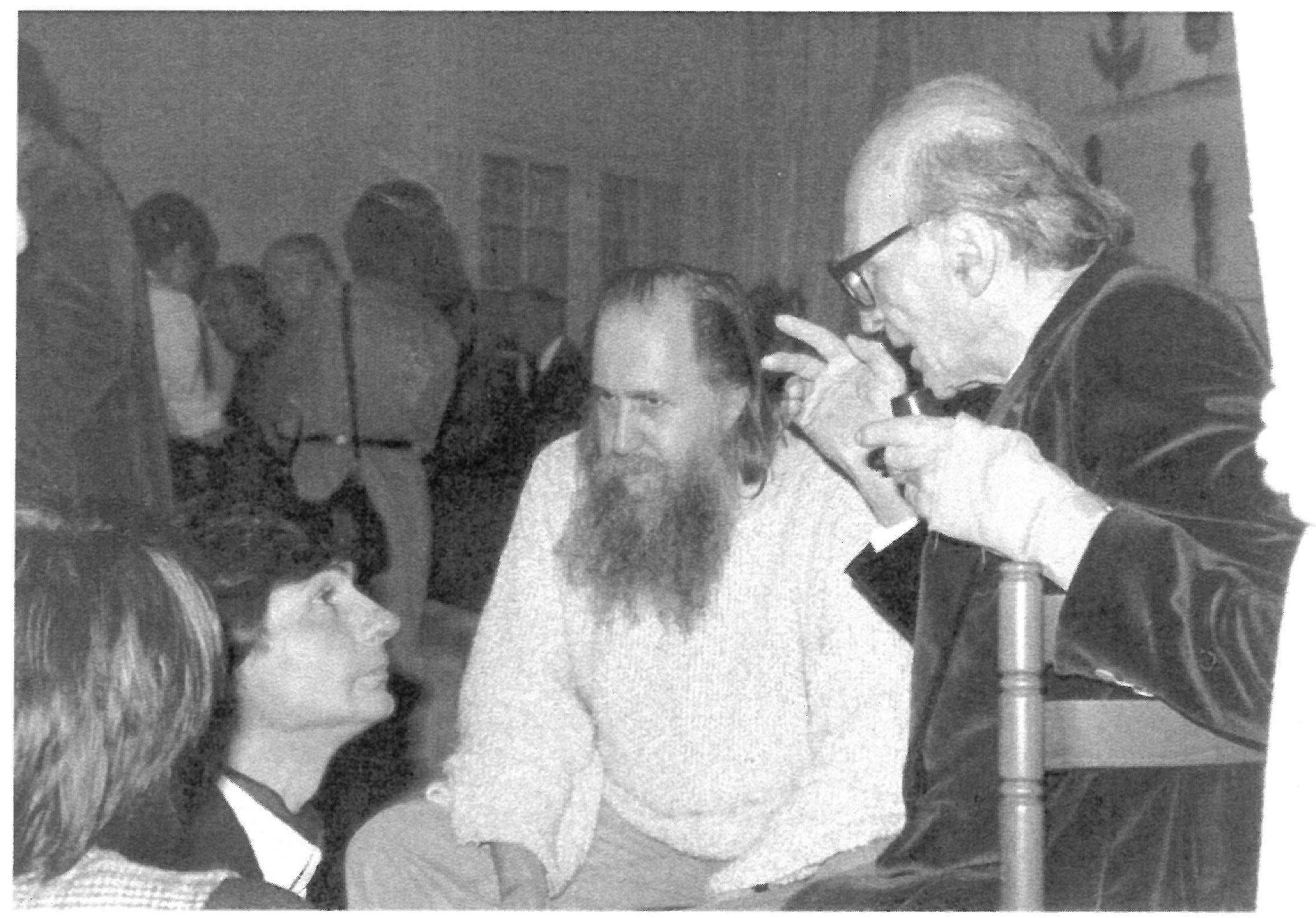
Mircea Eliade, Gilbert Durand, Henry Corbin la Ascona – 1970



Eliade şi Jung la Ascona



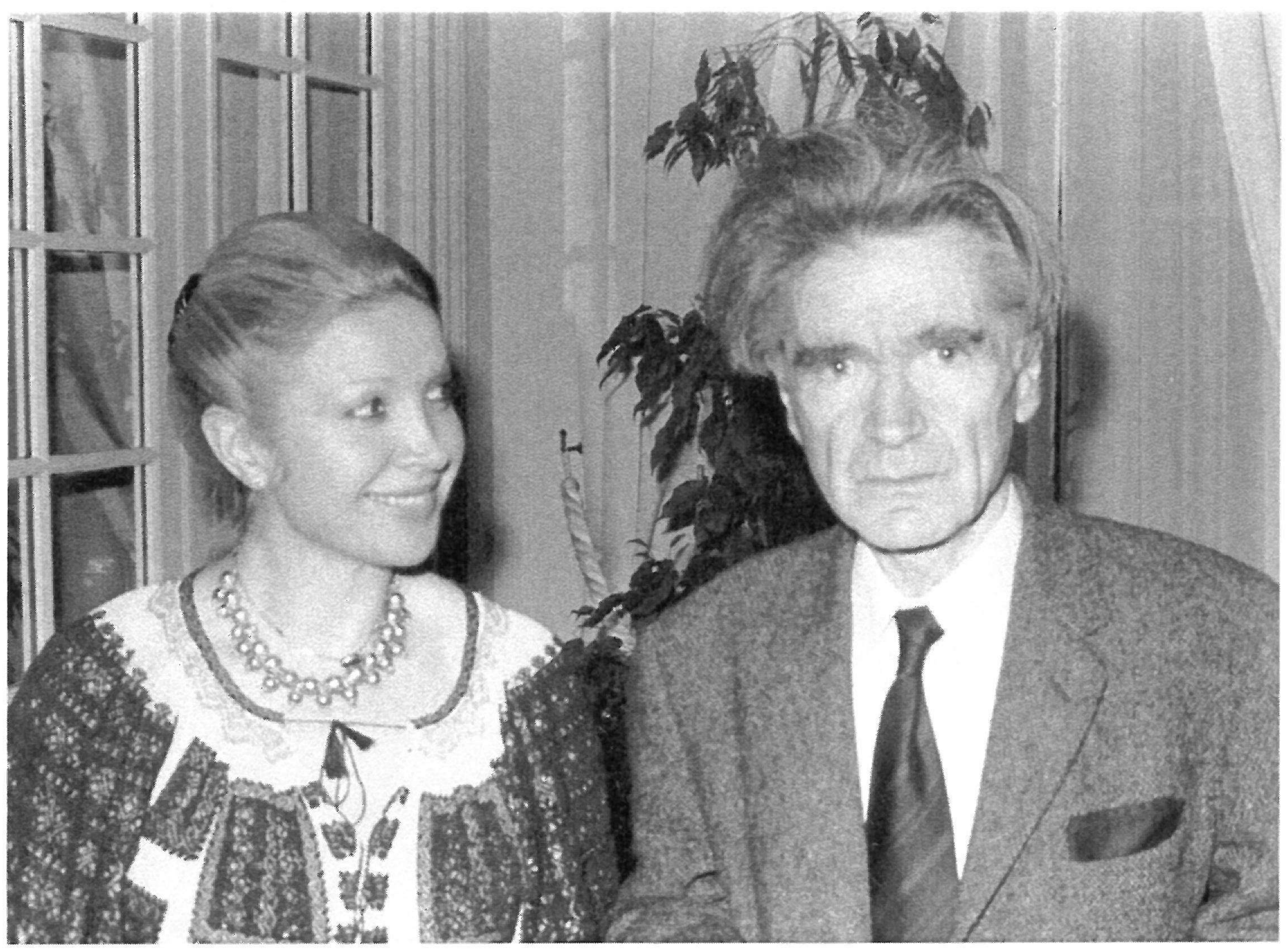
Mircea Eliade şi Claude-Henri Rocquet



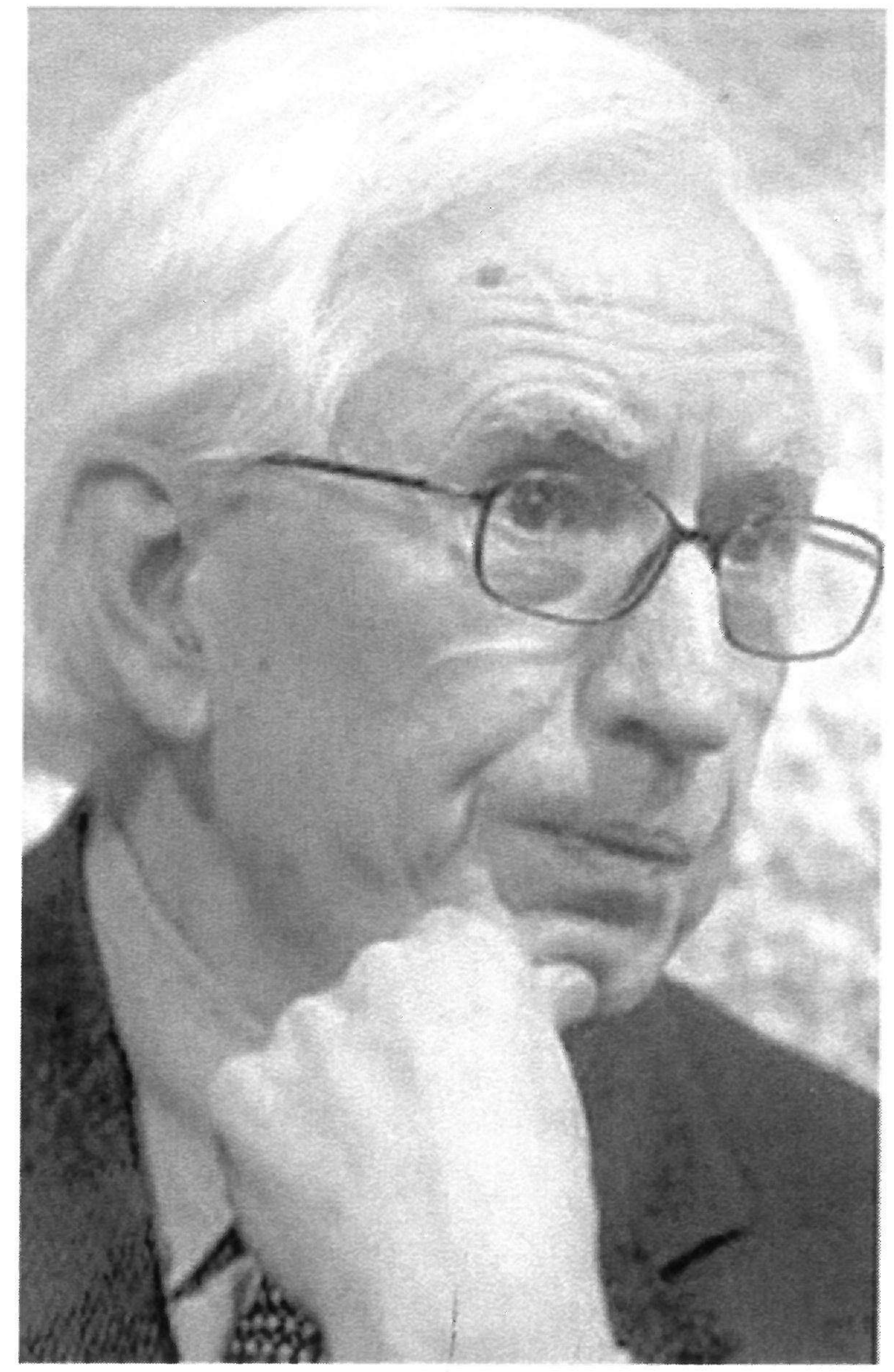
Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet şi Antoine Faivre



Mircea Eliade şi Antoine Faivre



Emil Cioran şi Rosie Barbăneagră



Juan Martín Velasco



Natale Spineto



Paul Barbăneagră și Alexandru Paleologu



Paul Barbăneagră și Cristian Bădiliță – 1996

Iată ce scrie un istoricist ca Pettazzoni despre metoda fenomenologică: „Fenomenologia și istoria se completează una pe cealaltă. Fenomenologia nu se poate dispensa de etnologie, de filologie și de alte discipline istorice. Pe de altă parte, fenomenologia dă acestor discipline istorice acel sens al religiosului pe care ele nu sunt în stare să-l surprindă singure. Considerată din acest punct de vedere, fenomenologia religioasă este comprehensiunea religioasă a istoriei; e istoria în dimensiunea ei religioasă."

Da. Este momentul celei mai mari apropieri a lui Pettazzoni de fenomenologie. Pettazzoni vede în fenomenologie tocmai această căutare a sensului, care lipsește istoricismului și instrumentelor sale, și în același timp, cum am zis la început, vede posibilitatea de a găsi o autonomie a religiei. Dar trebuie precizat aici că, pentru Pettazzoni, e vorba de o căutare deschisă, deoarece *Ultimele* sale *note* vor fi mai critice, uneori chiar mult prea critice față de fenomenologia lui Eliade.

Unul din punctele care-i apropie pe cei doi în descifrarea și înțelegerea faptului religios este interpretarea întemeiată pe un anume tip de credință. Nu este vorba de credința unei alegeri confesionale, ci, cum scrie Pettazzoni însuși, de acea „tensiune către o realitate ce susține faptul religios". Căci „pentru a descifra simbolurile religioase trebuie să știm să le ascultăm mesajele". Aceasta este o idee foarte dragă și lui Eliade. Cum putem înțelege, măcar aproximativ, sensul acestei „credințe" fenomenologice?

credința hermeneutică

Cred că această „credință" pe care o găsim la Eliade este foarte apropiată de ideea unei precomprehensiuni, foarte prezentă în opera lui Ricoeur, de exemplu. Ricoeur se referă foarte des la poziția lui Eliade precum și la fenomenologie în

general. Pentru a înțelege faptele religioase trebuie, după Eliade, să avem un fel de „credință" în puterea lor revelatoare. Această credință ne pune într-o stare de spirit specială, aptă să primească semnificațiile faptelor respective.

El vorbește, de altfel, de o cufundare totală în materia, în datele subiectului abordat. Când hermeneutul iese din această „mare de informație" el este aproape transfigurat, luminat, odată cu semnificația căutată...

Da, Eliade a vorbit de o cufundare totală, mai ales în legătură cu experiența lui indiană, cu pericolul chiar de a nu mai ieși niciodată la suprafață. Aceasta a fost pentru el o experiență totală. Pentru a face istorie și pentru a cunoaște în profunzime un subiect, trebuie să te detașezi de el, dar în același timp, trebuie să și participi la el. Întotdeauna trebuie păstrat un echilibru între cele două elemente: e necesară o apropiere cât mai puternică, mai sinceră și mai intimă de subiect, dar în același timp, la fel de necesară este regăsirea distanței de la care putem vorbi în termeni raționali despre acel subiect. În cazul lui Eliade, cred că este imposibil să-i înțelegem demersul dacă nu presupunem o anumită formă de credință. O credință pe care aș rezuma-o prin formula „crede pentru a înțelege". Nimic nu ne asigură că faptele religioase au cu adevărat o semnificație, vreau să spun, nimic rațional. Trebuie să „ascultăm" faptele religioase ca să le putem percepe semnificația. Dacă nu alegem această cale a „ascultării", dacă susținem *a priori* că faptele religioase nu au o semnificație, atunci demersul istoriei religiilor al lui Eliade nu are absolut niciun sens. Cât despre Pettazzoni, credința nu este această formă a comprehensiunii. La el există ideea unei „simpatii", în sens etimologic, față de obiectul de studiu; deci trebuie să te apropii de obiectul de studiu cu un anumit grad de simpatie, de participare, care nu presupune aderarea

la o anumită confesiune religioasă și nu înseamnă identificarea totală cu obiectul de studiu. Lucru ce pare foarte evident, dar nu întotdeauna, fiindcă se poate face istoria religiilor *și* pentru a arăta că religia nu există sau că ea nu are nici un sens, pentru a demola religia...

Cum au făcut Feuerbach sau Marx bunăoară... Oare pentru că nu aveau „organul" religios?

Nu. Cred mai degrabă că ei au decis de la început că religia nu are niciun sens. Există așadar un mod de a face istoria religiilor care nu presupune această *sympatheia* invocată de Pettazzoni. Pettazzoni crede în importanța experienței umane care este temeiul religiei și care există la orice om. Eliade depășește acest stadiu. El crede că există un sens al religiei și că acest sens poate fi captat.

De altfel, el vorbește despre sacru ca despre o „constantă a conștiinței umane".

Da... și când tu faci aluzie la un „organ", putem zice că Transconștientul de care vorbește Eliade, fără să dea niciodată o definiție clară acestui termen, poate fi considerat ca un fel de ipoteză a unui loc mental în care e posibilă experiența religioasă. Cred că, din perspectiva lui Eliade, nu există om care să nu aibă acest „organ". Sacrul ca structură a conștiinței e legat de faptul că pentru Eliade omul este întotdeauna, sub o anumită formă, religios.

În acest sens merită să ne oprim puțin asupra influențelor primite din partea lui Schleiermacher sau Rudolf Otto.

Eliade îl apreciază foarte mult pe Rudolf Otto, dar nu știu dacă împrumută ceva și din kantianismul lui Otto. Ce-l apropie foarte mult pe Eliade de Otto sunt două teme: în primul rând, tema sacrului ca totală alteritate, *das Ganz Andere*...

Prin acel Deus otiosus*?*

Otto și Eliade

Cred că *Deus otiosus* aparține deja fenomenului religios. Aici aș face o mică paranteză. Eliade folosește termenul de sacru în două sensuri: unu, el folosește uneori termenul de sacru pentru a indica o realitate ce nu poate fi „prinsă" de om și care susține toate faptele religioase; doi, folosește cuvântul „sacru" ca adjectiv, de exemplu în „piatra sacră". Deci sacru este și un fenomen religios. Faptul că Eliade folosește același cuvânt pentru a desemna două realități naște anumite ambiguități în mintea cititorului. Așadar, într-un sens, sacrul este o realitate incognoscibilă, ca acel *das Ganz Andere* al lui Otto; pe de altă parte, sacrul este și manifestarea religioasă, adică o realitate care, de asemenea, nu poate fi prinsă de om, dar care, totuși, e o anumită manifestare a „totalei alterități". Cred că *Deus otiosus* poate fi într-o anumită măsură „prins", perceput. El ar putea fi considerat un fel de metaforă a acestei alterități absolute. Ideea sacrului ca totală alteritate este foarte prezentă la Eliade și este unul din elementele care-l apropie de Otto. Al doilea element este, cred, importanța acordată experienței religioase. Otto vorbește despre sacru ca *fascinans et tremendum,* deci despre experiența sacrului trăită de om. Ideea dialecticii *hierofaniei* îi aparține lui Eliade. Elementul neokantian din gândirea lui Otto nu este foarte prezent la Eliade. Cum spuneam, cred că e mai util, pentru înțelegerea gândirii lui Eliade, să ne referim la filozofia lui Husserl sau Heidegger, chiar dacă în privința lui Heidegger Eliade păstrează unele reticențe.

Iată-ne ajunși la capătul discuției. Aș vrea să închei tot cu o întrebare personală: care este poziția ta față de Eliade și Pettazzoni? Ce reprezintă ei pentru tine: modele, maeștri sau pur și simplu autori ai unor cărți fundamentale de istorie a religiilor?

două maniere diferite de a pune aceeași problemă

Eu aș dori să fac istoria religiilor; toate cercetările mele de până acum merg în această direcție. Iar dacă vrei să faci istoria religiilor, nu poți să nu consideri operele acestor două personalități ca două puncte de referință fundamentale. Pentru că istoria religiilor este o disciplină care are ea însăși o istorie caracterizată de niște probleme fundamentale legate de chiar obiectul ei de studiu. Deci Eliade și Pettazzoni sunt două personalități care au pus problema identității, ca disciplină, a istoriei religiilor și care au căutat mereu să o rezolve. Dezbaterea lor este exemplul a două maniere diferite de a pune aceeași problemă și de a încerca să găsească o cale de a face istoria religiilor. Ei se completează; demersurile și ideile lor sunt diferite, dar ceea ce constituie bogăția unei discipline este dialectica diferitelor modalități de a pune o problemă.

Cum sunt receptate în Italia operele celor doi?

În Italia istoria religiilor se trage în mare parte din opera lui Pettazzoni. De la Pettazzoni încoace au apărut, desigur, mai multe modalități de interpretare a religiei și a istoriei sale, toate însă legate de viziunea acestui mare Maestru care a stabilit câteva din principiile de bază ale istoriei religiilor italiene. Pe de altă parte, opera lui Eliade constituie, desigur, obiectul unui mare interes și în același timp al unei mari admirații. Se folosesc foarte mult eseurile și studiile lui Eliade, iar ideile sale filozofice generale precum și metoda pe care o folosește sunt adesea puse în discuție.

(Paris, 22 februarie 1995)

JUAN MARTÍN VELASCO
Eliade și teologia creștină – câteva repere

Juan Martín Velasco (născut în 1934 la Santa Cruz del Valle, Avila) a fost profesor de istorie a religiilor la Universitatea Pontificală din Salamanca, filiala Madrid. Din 1988, directorul Institutului Superior de Pastorală. Ca student la Madrid, în anul universitar 1991-1992, am urmat cu asiduitate cursul de Introducere în fenomenologia religiei. Foarte repede am înțeles că mă aflam în fața unuia dintre oamenii după care tânjisem ani de zile în bezna regimului comunist din România. Cărțile lui Juan Martin Velasco nu mi s-au părut niciodată simple ori sofisticate „exerciții de erudiție", ci expresii ale unei întâlniri autentice cu sacrul. Din câte mi-a mărturisit, cu un anumit entuziasm, l-aș numi, pudic, cărțile profesorului de la Chicago i-au hrănit tinerețea, rămânând și în continuare, pentru el, repere de neocolit. Ca în toate celelalte convorbiri adunate în volumul de față, și în aceasta mi se pare că răzbate ceva din timbrul vocii de peste ani a „adevăratului" Eliade.

Ce impact a avut, stimate domnule profesor, opera și gândirea lui Eliade asupra teologiei catolice și asupra bisericii catolice, în general?

dubla influență

Influența operei lui Mircea Eliade asupra catolicismului este dublă. Pe de o parte, avem de a face cu o influență directă asupra unui mare număr de gânditori creștini. Ea a fost extraordinar de eficientă și benefică pentru numeroși intelectuali, întrucât a „fecundat" modul de gândire al fiecăruia, a deschis orizontul preocupărilor, a colaborat într-un chip decisiv la „spargerea

acoperișului" raționalismelor strâmte și a pozitivismelor reducționiste. Ultima carte semnată Mircea Eliade publicată în Spania și care constă într-o serie de texte bine alese, introduse și traduse, poartă un titlu simbolic, *Zborul magic*. Această influență exercitată asupra multor gânditori a creat un climat intelectual extrem de favorabil pentru valorizarea domeniului spiritual și religios – a sacrului, la urma urmei – lucru care prilejuiește, fără îndoială, renașterea unei spiritualități ce constituie humusul unde poate crește mai ușor credința.

Pe de altă parte, teologia creștină, contaminată în chip excesiv de raționalismul modern a devenit, datorită – printre alții – și lui Eliade, mult mai sensibilă la condiția religioasă a creștinismului, mult mai atentă la dimensiunea sacră a realității, la necesitatea unei rupturi existențiale în individ pentru a trăi în chip religios. Toate acestea au îngăduit teologiei să-și recupereze dimensiunea de cunoaștere religioasă, cunoaștere pe care, în bună parte, o pierduse.

legitimarea rațiunii simbolice

Eliade arată de-a lungul întregii sale opere că mitul constituie un limbaj universal și permanent al omului. El este, într-un fel, campionul remitologizării, inclusiv a creștinismului. Ce părere aveți despre acest demers eliadesc? V-aș ruga să-mi răspundeți de data aceasta nu în calitate de fenomenolog, ci de teolog creștin, dacă această demarcație poate fi realmente făcută.

În cazul meu nu cred că poate fi făcută. Răspund pe scurt: tema mitului, ca și cea a simbolului și a ritului, constituie domeniul privilegiat în care se pot verifica efectele nefaste produse asupra minții omenești de către raționalism și pozitivism, precum și reacția, în parte inconștientă, a unor gânditori creștini împotriva secularizării și implicit a trivializării rațiunii umane.

Sunt convins că numai o lectură superficială a mitului a putut duce la un proiect de o asemenea șubrezenie precum demitologizarea, nu doar a creștinismului, ci și a rațiunii în general. Mă bucur enorm pentru faptul că pagini întregi din *Mituri, vise și mistere,* din *Mitul veșnicei întoarceri* sau din *Aspecte ale mitului* au pus în evidență „legitimitatea" rațiunii simbolice și au colaborat la recuperarea validității și prestigiului ei. Cred că după raționalism și pozitivism, la al căror impact critic nu mai putem renunța, Eliade ne-a arătat că avântul criticii nu trebuie totuși să ne facă să ignorăm straturi, dimensiuni și niveluri ale rațiunii umane – precum dimensiunea simbolică, de pildă – care îi sunt consubstanțiale și a căror uitare nu duce decât la sărăcirea rațiunii, a culturii și a omului însuși.

desacralizarea duce într-un fel la purificarea vieții religioase

În filmul realizat de Paul Barbăneagră despre Eliade, acesta spune în legătură cu desacralizarea vremilor moderne: „Eu, unul, nu acuz pe nimeni, dar cred că teologii creștini n-au fost la înălțimea misiei lor de două secole încoace, adică, n-au încercat să dea științelor, chiar și celor mai evident materialiste, sensul lor adevărat". Ce s-a întâmplat în ultimele două secole în Biserică pentru ca Occidentul și Orientul să ajungă la această cumplită desacralizare? Asistăm oare la moartea creștinismului ca religie, ca expresie a sacrului și la apariția unei noi forme de spiritualitate, post-modernă, postcreștină?

Mi se pare limpede că dezvoltarea modernității a dus la o criză atât de puternică, atât în sânul creștinismului în general, cât și în sânul Bisericii Catolice în particular. Pe de altă parte însă, sunt convins că în această criză nu există numai lucruri negative. Chiar și desacralizarea anumitor realități, sectoare și forme de viață – să ne gândim la recunoașterea autonomiei

domeniului secular: știință, etică, politică – mi se pare că a favorizat purificarea vieții religioase. Dar, cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că, adesea, secularizarea a dus la un dezinteres uriaș, la o lipsă totală de prețuire a vieții spirituale și religioase, având drept consecință enorma sărăcire a caracterului religios al creștinismului și primejdia foarte serioasă de a cădea într-o „cultură a indiferenței" care, pe bună dreptate, a fost calificată drept „moartea culturală a lui Dumnezeu".

Biserica trebuie să ofere și răspunsuri pozitive

Cred că factorii care au dezlănțuit procesul de secularizare au fost mai cu seamă factorii „modernizatori", știința, tehnica, gândirea antropocentrică și, ulterior, dezvoltarea economică, ridicarea nivelului de trai, extinderea unei culturi de mase. E suficient să enumerăm acești factori ca să ne dăm seama că, de la sine, ei nu aveau cum să influențeze negativ viața religioasă. Rezultatul religios negativ al influenței lor se datorează: 1) formei concrete în care factorii respectivi s-au dezvoltat și 2) răspunsului negativ sau lipsei de răspuns din partea Bisericilor la prezența și influența lor culturală. Iată de ce sperăm că, dacă Bisericile vor ști să dea răspunsuri pozitive acestui proces de secularizare, creștinismul va putea ieși purificat din încercarea la care e supus de două secole. Aceste răspunsuri pozitive presupun, după mine: 1) recunoașterea legitimei autonomii a sferelor profane ale vieții personale și sociale și 2) „restructurarea credinței" (Michel de Certeau). Adică recuperarea vieții creștine plecând de la o axă a experienței personale a credinței în sânul unor mici confrerii.

Isus ca hierofanie supremă în creștinism

Specificitatea creștinismului constă, dacă înțelegem corect mesajul Noului Testament și al Părinților Bisericii, în desacralizarea ideii de putere și în valorizarea libertății umane.

Eliade afirmă în mai multe rânduri caracterul de „forță" al oricărei hierofanii. Orice hierofanie este, pentru el, o kratofanie. Sunteți de acord cu această echivalare?

Cred că această categorie fundamentală în gândirea lui Eliade, de hierofanie, este un bun instrument conceptual pentru interpretarea unor aspecte fundamentale ale fenomenului religios. Sau poate chiar a ansamblului fenomenului religios. De asemenea, cred că o asemenea categorie poate fi aplicată și creștinismului. Așadar, îmi pare că însăși figura lui Isus din Nazaret poate fi înțeleasă plecând de la categoria de hierofanie; totuși, o aplicare atentă a acesteia ne obligă să descoperim în figura lui Isus ca hierofania centrală a creștinismului, particularități importante care ar scoate în evidență singularitatea religiei creștine. Particularitate și singularitate față de care Eliade însuși a fost foarte atent, semnalând-o în unele pagini ale sale.

„cosmicizarea" la Eliade și Teilhard de Chardin

Ce părere aveți despre „creștinismul cosmic"? Eliade îl considera ca pe adevăratul creștinism, în sensul că numai el ar fi avut capacitatea și înțelepciunea de a-și integra tradiția și limbajul simbolic al păgânismului.

În ce privește „creștinismul cosmic", mă simt în sintonie cu acea pagină bine cunoscută din *Jurnalul* lui Eliade pe care îmi îngădui s-o citez în întregime: „«Să-l aduc pe Christ... în inima realităților care au reputația de a fi cele mai periculoase, cele mai naturaliste, cele mai păgâne, iată evanghelia și misiunea mea». Asta o scrie Teilhard de Chardin, care se voia «l'évangeliste du Christ dans l'Univers». Ce bucurie să redescopăr la un teolog occidental, «om de știință», optimismul țăranilor români, creștini și ei, dar aparținând acelui «creștinism cosmic» de mult dispărut în Occident. Țăranul crede că «lumea e bună», că a redevenit așa după întruparea, moartea și învierea

Mântuitorului. Probabil că optimismul meu fundamental își are izvorul în această atitudine. Dacă cineva ar studia cândva, în mod inteligent, teoria mea despre hierofanii și hierofanizarea progresivă a Lumii, a vieții și a Istoriei – m-ar putea compara cu Teilhard de Chardin. Cu această deosebire: că el a ajuns la aceste concepții prin descoperirea *Cosmogenezei,* iar eu prin înțelegerea religiilor cosmice (în care trebuie să includ, cu toate diferențele pe care le prezintă, și creștinismul țărănesc din Europa răsăriteană, care e de fapt o liturghie cosmică)" (17 mai 1963).

Un asemenea text arată limpede serviciile pe care opera lui Eliade le poate aduce conștiinței creștine. Într-adevăr, aceasta, puternic marcată de desacralizarea socială și culturală, a riscat la un moment dat să-și piardă încrederea în sacru, să nu mai aibă niciun fel de respect față de valorile religioase. Iar fără climatul sacrului, cu siguranță viața creștinilor e serios amenințată. Ei bine, opera lui Eliade redă, ca puține altele, „gustul" pentru sacru. Ea reliefează demnitatea și coerența lui *homo religiosus* și descalifică teoriile – sociologice sau teologice – grăbite spre desacralizare. Cunoașterea religiilor oferită de opera lui ajută la extinderea atitudinii ecumenice. Eliade ne pune în fața înrudirii religioase a tuturor tradițiilor și a universalității proiectului mântuitor al lui Dumnezeu. De aceea, el ne îngăduie să privim cu alți ochi fenomenul creștin însuși, revalorizând în același timp celelalte religii.

să înțelegi nu este de ajuns

Păstrându-mă în sfera teologică, v-aș pune o ultimă întrebare: ce diferență există între înțelegerea (comprehensiunea) faptelor religioase și credință? Înțelegerea lor (doar înțelegerea) poate oferi omului „gustul" mântuirii?

Nu cred că înțelegerea fenomenului religios – oricât de îndrăzneață și de adâncă – poate mântui. Bine centrată, ea mi

se pare un pas indispensabil în realizarea conștientă și responsabilă a credinței: *intellige ut credas*. Dar mântuirea vine numai atunci când omul accede și consimte la o ruptură de nivel, la schimbarea radicală a intențiilor sale, schimbare produsă de apariția Misterului. În plus, acest consimțământ deschide căi diferite înțelegerii: *crede ut intelligas*.

(Paris, 27 aprilie 1996)

ELIADIANA
TEXTE DIN REVISTA LIMITE 1986

Emil Cioran

În sfârşit o existenţă împlinită

Îndată ce am aflat că zilele lui Mircea erau numărate, tristeţea are această virtute: totul mi-a dispărut din memorie în afară de ceasurile primelor noastre întâlniri şi alura minunatului personaj care a fost. În prietenie, ca în toate cele, începutul conferă senzaţia de neprevăzut, de unicat. Ceea ce urmează nu va egala niciodată strălucirea începuturilor. Ideal nu ar fi să dispărem înainte de a lăsa urme? Toate acestea sunt divagaţii şi vin în răspăr cu imaginea pe care ne-o lasă un spirit, convins până la manie, că fiecare este obligat să dea întreaga lui măsură. În această privinţă, Mircea era cel mai puţin balcanic dintre noi toţi. El nu avea nici gustul, nici superstiţia eşecului, ignora despovărarea de a renunţa la un proiect şi voluptatea inerentă oricărei isprăvi nerealizate. De la un prieten din tinereţe, fără îndoială genial, am primit un răvaş în care îmi spune, în loc de bilanţ, că existenţa sa a fost marcată de „semnul neîmplinirii". Aceasta e tara noastră, fascinantă şi descurajantă, expresie a unei înţelepciuni pe dos. Cu toţii suntem mai mult sau mai puţin nişte rataţi. Eliade nu era sub nicio formă, el refuza să fie, iar acest refuz sau această imposibilitate face că opera sa literară e lipsită de acel dram de demoniac, de autodestructiv, de negativitate în sens pozitiv atât de caracteristic celui mai mărunt destin valah.

I-am reproşat adesea că nu este ca... noi. Bineînţeles, acest „noi" e arbitrar. Nu toţi avem norocul să rămânem dincoace de noi înşine. Dar cel mai grav reproş pe care am avut tupeul să i-l aduc este că s-a ocupat de religii fără să aibă un spirit religios. E un subiect pe care nu l-am abordat niciodată în mod direct, dar cu siguranţă rezerva mea, mai mult sau mai puţin explicită, asupra acestui punct capital nu putea decât să-i displacă. Era, din partea mea, o obiecţie întemeiată? Să spunem mai degrabă

o ipoteză degenerată în convingere. Cu câteva săptămâni înainte de a ne părăsi, într-un interviu acordat unui ziarist care-i împărtășise reproșul meu, el i-a răspuns că atitudinea sa față de religii nu era deloc aceea a unui savant. „Mă străduiesc să înțeleg", preciza el. Fără îndoială, dar savantul nu face altceva. Iar dacă *înțelegi* toți zeii înseamnă că *nu te interesează* cu adevărat niciunul. Un zeu există pentru a fi adorat sau luat la refec. Nu ne putem închipui un Iov erudit.

Dacă mă încăpățânez să susțin că Eliade nu era un credincios, ba chiar că nu era predestinat să devină unul, e pentru că nu-l văd să se limiteze *în profunzime*, fără de care nicio obsesie nu e posibilă, iar rugăciunea este una, cea mai puternică dintre toate. El nu era obsedat decât de faptă, „de operă", de randament, în sensul cel mai nobil al cuvântului. Când îi spuneam că eu „nu muncesc" aproape niciodată, el nu voia, nu putea să mă înțeleagă. Era complet străin de orice fel de nihilism, chiar metafizic. Ignora, într-un grad de neimaginat, seducția lenevirii, a plictisului, a vidului și a remușcărilor. Așadar cine era el? Cred că pot răspunde: un spirit deschis tuturor valorilor strict spirituale, a tot ceea ce rezistă morbidului și îl învinge. Credea în mântuire, era vădit de partea Binelui, alegere nu fără riscuri pentru un scriitor, dar alegere providențială pentru cine respinge prestigiul negării și al disprețului. Oricât de demoralizat ai fi fost, nu plecai niciodată descurajat după o întâlnire cu el. Funciarmente inapt pentru depresii, avea un fond de sănătate care mă uimea. De mai multe ori i-am spus că era afectat de un soi de iluzie ereditară. Cheia invincibilului său optimism trebuie căutată în îndârjirea de a lăsa (posterității) o imagine completă a resurselor sale, de a se împlini ca nimeni altul cu riscul, s-o mărturisim, de a-și lipsi prietenii și dușmanii de plăcerea de a medita asupra scăderilor sale.

(traducere din franceză de C.B.)

Eugen Ionescu

Unde este el?

Mă aflam la New York când am aflat vestea morții lui Mircea Eliade. Erudiția sa era fabuloasă. Pasiunea de cercetător, enormă: știa totul despre religii. Era de o asemenea discreție încât niciodată n-am știut dacă era cu adevărat credincios sau nu. Dar a adus lui Dumnezeu servicii incalculabile. În orice caz, a creat credincioși și, prin aceasta, a schimbat, spiritual, o mare parte a lumii. Dar mai presus de orice, era un prieten, unul dintre cei doi sau trei prieteni care-mi rămăseseră – moartea *prietenului* o deplâng.

Simt ca un fel de gol în locul inimii. Chiar dacă aș avea timp să mă consolez, n-aș putea să mă consolez de această dispariție. Mi-e peste putință să continuu să mai lucrez; mi-e peste putință să mai scriu. Dispariția lui e prea vie în mine. Unde este el? Și unde suntem noi? Și ce suntem noi? Fără prezența lui care dădea vieții o semnificație. Singura posibilă: sacrul.

Vintilă Horia

Mircea Eliade mai mult ca niciodată

Se spune despre cineva care pleacă dintre noi că nu mai e. Mircea Eliade *e, azi, mai mult ca niciodată,* în chiar clipa în care, aparent, ne-a părăsit. Pentru că nu rămâne numai în amintirea celor care l-au cunoscut, l-au iubit sau i-au fost prieteni, dar și în mintea recunoscătoare a acelor care făcuseră din cărțile lui o învățătură de fiecare zi, o introducere la mai înalt sau la mai frumos. I-am spus odată, cred că la Paris, prin 1962 sau 63: – Tu ești cel mai mare filozof al religiilor din secolul XX. Mi-a răspuns: – Nu sunt decât un istoric al religiilor. Era, de fapt, și unul și celălalt, un istoric și un filozof, crescut în amândouă luminile deodată, însă modestia lui de om conștient de ceea ce într-adevăr era îl împiedica să-și dea titluri sau să-și recunoască merite pe deasupra celor pe care singur și le pusese în spinare.

L-am întâlnit prima oară în *Maitreyi,* în 1931 sau 32, dacă nu mă înșel, eram încă la liceu, mi se părea că pătrund într-o lume necunoscută, fantastică, inedită în literatura românească, pe vremea când începeam să mă pasionez pentru Camil Petrescu, Gib Mihăescu și Mateiu Caragiale. Apoi *Huliganii* și *Domnișoara Cristina* mă puneau în fața unor probleme care, și ele, mă scoteau din țâțâni, mă întorceau către un alt sens al lucrurilor. L-am întâlnit de-adevărat doi sau trei ani mai târziu, când devenise asistent la Filozofie, cred că la catedra lui Nae Ionescu, și secretar al Societății Scriitorilor Români, prezidată de N.I. Herescu. După separația războiului ne-am regăsit în exil, el la Paris, eu la Buenos Aires, unde mi-a expediat într-o zi manuscrisul de la *Forêt interdite* ca să-i spun ce credeam despre el. Cartea m-a entuziasmat, pentru că redescopeream în ea pe scriitorul adolescenței mele, dublat de filozoful religiilor,

cel care publicase o carte răsturnătoare de perspective, *Mitul eternei reîntoarceri,* pe care am recomandat-o unui editor de la Buenos Aires, împreună cu *Maitreyi,* care le-a publicat pe amândouă curând după aceea. Păstrez undeva foarte multe scrisori de la Eliade, în special din acea vreme, teribil de grea pentru amândoi. Îmi aduc aminte de o scrisoare în care îmi povestea cum i se furaseră toate hainele și rufele de la hotelul la care locuia pe Rue des Saints-Pères, sau poate că din altă parte. O scrisoare plină de durere, un fel de strigăt de exilat pe care numai alt exilat putea să-l înțeleagă, situat pe aceeași frontieră a spaimei cotidiene, spaima de a înceta de a fi om între oameni, rupt dintr-o ordine de care abia țineam, atârnați de un biet fir material. Ne-am revăzut în Elveția, la Paris, la Madrid, la Salamanca, din nou la Paris, cu Petru Comarnescu... Ne despărțeau aproape zece ani, el făcuse parte, aș putea spune, ca să definesc o separație în timp, din grupul de la „Criterion", eu din cel de la „Meșterul Manole". Două modalități românești, aproape contemporane, separate de o nuanță greu de definit, însă prezentă în istoria literaturii. Peste mulți ani, în cadrul acestui a fi, devenit astăzi la el un a fi mai mult ca niciodată, vom aparține cu toții aceluiași timp, *tempora pessima,* în care răul și-a făcut drum printre oameni, timp ultim, pe care conceptul de exil îl întregește într-un mod exemplar. Cred că pe această undă va trebui cercetat un Mircea Eliade care, din a gândi religios, își făcuse o cheie, probabil valabilă pentru toți cei care ne-am născut în exil.

Ionel Jianu

Un semn al destinului

Mi-e cu neputinţă să scriu despre Mircea Eliade la trecut. Pentru că el a fost întotdeauna pentru mine o *prezenţă.* O prezenţă spirituală şi o prezenţă afectivă. De-a lungul celor 60 de ani ai prieteniei noastre, vremurile şi depărtările ades ne-au despărţit, dar întotdeauna ne-am regăsit cu aceeaşi bucurie ca şi cum nici anii, nici distanţele nu ne-ar fi separat.

Îmi amintesc de cea dintâi despărţire în toamna anului 1928, când Mircea a plecat în Indii. L-am însoţit la Gara de Nord, i-am dăruit o carte, *À la trace de Dieu,* de Jacques Rivière, cu adnotări în care îi împărtăşeam căutările mele şi setea de absolut. I-am spus atunci: „Nu ştii cât te admir pentru că ai ales marea aventură!" A urmat, timp de aproape trei ani, o corespondenţă bogată care, în chip ciudat, ca un semn al destinului, mi-a revenit după aproape o jumătate de veac. Cu câteva luni în urmă, am primit de la Mircea Handoca fotocopii de pe scrisorile din 1928 şi 1929, trimise lui Mircea în India şi păstrate de sora lui în arhiva din Bucureşti. Activitatea şi peripeţiile „generaţiei", al cărei şef incontestabil a fost Mircea, erau savuros evocate pe viu în aceste scrisori care pot constitui astăzi un document pentru istoria vieţii culturale româneşti din acei ani.

A doua amintire este aceea a primei noastre întâlniri, în iulie 1961, la Paris. De îndată ce a aflat de la Eugen Ionescu de sosirea mea, Mircea a venit la hotelul Lavoisier unde trăsesem şi am stat o seară întreagă de vorbă depănând amintiri. Trecuseră vreo douăzeci de ani de când nu ne mai văzusem şi totuşi ne-am regăsit ca şi cum timpul s-ar fi oprit în loc. I-am dăruit atunci două fotografii în care el figura în costum indian într-un ashram din preajma Tibetului. Le salvasem din albumul de fotografii distrus la plecarea mea din ţară, aşa cum

am aruncat în foc, din păcate, întreaga arhivă a corespondenţei mele din anii 1927-1961.

A treia întâlnire de neuitat a fost aceea de la Veneţia din vara anului 1967, când am petrecut cu Mircea şi Petru Comarnescu vreo două săptămâni, reluând firul convorbirilor de odinioară, cu aceeaşi căldură şi aceeaşi sete de cultură. Fiecare şi-a povestit încercările prin care a trecut, căutările, experienţele, îndoielile şi nădejdile, învăţămintele culese şi planurile de viitor. Fiecare s-a destăinuit cu glasul inimii. Atunci „cei trei tineri sexagenari" au pus la cale scrierea unei cărţi, *Témoignages sur Brancusi,* care a apărut în octombrie 1967 la Paris, prezentând câte un studiu de Mircea Eliade, Petru Comarnescu şi Ionel Jianu.

L-am văzut pentru ultima oară pe Mircea în ziua de 23 octombrie 1985 la Galeria Rambert, din Rue des Beaux-Arts, unde am semnat albumul *Les Souvenirs de Venise* de W. Siegfried, în care numele noastre figurau din nou împreună, alături de acela al lui Eugen Ionescu. Mircea părea mai obosit, mai slăbit, dar avea în ochi aceeaşi strălucire de ardere în alb, de intensă trăire interioară. Peste câteva zile a plecat la Chicago, făgăduind că va reveni la Paris în iunie viitor.

Către sfârşitul lunii martie 1986, Mircea m-a chemat la telefon din Chicago, cerându-mi câteva amănunte. Atunci i-am auzit pentru ultima oară glasul.

Într-o scrisoare din 11 aprilie 1986, prietenul meu Nicolae Ţimiraş, din Berkeley, California, îmi scria: „Eliade a trimis spre publicare în *Journal* două pagini despre raporturile amicale şi de cooperare dintre dumneata şi el." Astfel am aflat că una din ultimele scrieri ale lui Mircea Eliade a fost un mesaj de prietenie care-mi va sosi după săvârşirea lui din viaţă.

Nu este şi acesta un semn al destinului, care consfinţeşte o prietenie exemplară de peste o jumătate de veac?

Ştefan Baciu

Cu Mircea Eliade la Braşov

În vara anului 1933, şedeam pe-o bancă a Promenadei Braşovului, doi brăileni şi un braşovean: studentul politehnician Horia Ghiea, liceanul Eugen Schiller şi cel ce scrie cronica de faţă, pe-atunci elev în clasa a V-a al liceului „Andrei Şaguna". Cum nici nu se putea altfel, aveam în buzunare nu numai fragmente de jurnal şi poezii, ci şi nelipsitul proiect de-a publica, încă în toamna aceluiaşi an, o revistă de literatură „tânără" (se înţelege de la sine...), apărând concomitent la Braşov şi la Brăila, purtând însă acelaşi titlu, pe care încă nu îl alesesem, aşa cum nu ne gândisem cu ce... „finanţe" urma să achităm tipografia! Ceea ce era însă înţeles, aproape de la sine, era faptul că urma să ne adresăm, pentru un cuvânt de prezentare, la doi scriitori admiraţi la fel de mult, şi care, de bună seamă, erau admiraţi de toţi colegii noştri aflaţi pe băncile liceelor, între Tisa şi Nistru.

Cuvântul de prezentare pentru oraşul de pe malul Dunării urma să îl scrie Panait Istrati, iar prima pagină a foii de la poalele Tâmpei aveam de gând să i-o solicităm lui Mircea Eliade, al cărui nume „circula" în revistele şi gazetele timpului, fiind, între altele, colaborator asiduu la săptămânalul *Vremea*, pe care îl citeam cu toţii fără a pierde un număr.

Cum se întâmplă de atâtea ori în asemenea ocazii, aventura a avut rezultat diferit de cum o plănuisem: revistele au apărut cu două titluri diferite! Cea de la Brăila fiind efemerul *Stilet*, distribuit la chioşcuri împreună cu un afiş pe care era scris în litere mari: „RUGĂM PE IMBECILI ŞI PE BURGHEZI SĂ N-O CUMPERE". La Braşov eu am scos şi mai efemerul *Start*, dar niciunul din acele titluri juvenile nu era prezentat de „idolii" noştri, ci de „manifeste" pe care le

compusesem noi înşine! Unul dintre ele se încheia cu bătăioasele cuvinte: „Aşa, bateţi laba, on publie pour chercher des hommes". Textul se datora unei colaborări între Schiller (devenit mai târziu Eugen Schileru) şi mine, Horia Ghiea limitându-se să scrie frumoase poeme, pe care, după câte ştiu, nu le-a strâns niciodată în copertele unui volum, mereu anunţat şi mereu aşteptat. Lui Mircea Eliade însă i-am scris cu un an mai târziu!

Era toamna lui 1934; la Braşov doi scriitori tineri, asistaţi de „şagunistul" cu numărul 263 erau pe cale să organizeze, paralel cu acea admirabilă revistă intitulată *Frize*, un fel de editură de avangardă, purtând acelaşi nume. Şi pentru că eram cu toţii din cale-afară de zoriţi (pe Niculaie Cantonieru îl aştepta moartea la Giurgiu, Mihail Chirnoagă, sublocotenent, era mereu grăbit de manevre în munţi, iar eu eram gata de-a „exploda" în fiecare săptămână cu un nou proiect), editura a lansat două cărţi, încă înainte de... a lua fiinţă, volumele de proză, *Întâmplări omeneşti* de Niculaie Cantonieru şi *Carte de dragoste* de Mihail Chirnoagă.

Eu purtam în bandolieră o plachetă, intitulată *Viori*, însă am adăugit-o cu poeme scrise în ultimele săptămâni (!) şi, cum în revista *Familia* de la Oradea Mare îmi apăruse poezia intitulată „Poemul poetului tânăr", am folosit noile texte şi am schimbat titlul.

I-am scris lui Mircea Eliade, trimiţând epistola în care îi ceream o prefaţă la *Poemele poetului tânăr*, la redacţia *Credinţa*, ce apărea sub direcţia poetului Sandu Tudor şi în paginile căruia colaborau nume atât de diverse ca Eugen Jebeleanu, Zaharia Stancu, Petru Manoliu-Erasm, Vasile Damaschin, Victor Medrea, Constantin Clonaru şi mulţi alţii, făcând un ziar ce era, în acelaşi timp, viu, original şi informat.

Spre bucuria mea, câteva zile după expedierea scrisorii, factorul poştal de sub Tâmpa, Kowalsky-bacsi, mi-a adus un

plic cu antetul *Credința* și am văzut atunci pentru prima dată caligrafia pe care urma să o întâlnesc pe plicurile primite în cursul deceniilor pe întregul glob.

Am fost, de ce să nu o mărturisesc, destul de decepționat deschizând plicul, pentru că nu conținea decât o pagină de scrisoare, fără niciun text suplimentar, prefața, pe care atâta o așteptam! Eliade se scuza din cale-afară de politicos, față de mine, un debutant în clasa a VI-a de liceu, explicând că „nu este în stare să scrie despre poezie", dar, în schimb, îmi sugera să-i trimit manuscrisul „să își încerce norocul" la premiul scriitorilor tineri de la Fundația Regală Carol II. Era la începutul lui decembrie 1934 și, cum ultima zi a lunii era și cea din urmă pentru prezentarea manuscriselor, m-am decis, spre decepția lui Cantonieru și Chirnoagă, care în felul acesta își vedeau trunchiată „seria", să trimit *Poemele poetului tânăr* lui Mircea Eliade. Acesta mi-a confirmat primirea cu câteva zile mai târziu, printr-o scurtă epistolă.

În martie 1935 și tot în coloanele *Credinței*, am aflat, spre surprinderea și bucuria mea, comunicatul Fundațiilor, făcând cunoscut că Premiul de poezie al scriitorilor tineri pe anul 1935 fusese decernat, în ajun, volumelor *Pod eleat* de Simion Stolnicu, *Marea vânătoare* de Virgil Gheorghiu și... *Poemelor poetului tânăr.* Mircea Eliade avusese, așadar, *mână bună!*

*

* *

De ziua Mucenicilor, în același an, mă prezentam la sediul Fundațiilor să semnez contractul și să încasez „cinci miare", drepturile de autor. De-acolo am telefonat lui Mircea Eliade. Acesta, plin de bucurie, mi-a spus să vin imediat să ne cunoaștem. Bucureștiul era, în acea dimineață, îmbrăcat într-o mantă de pâclă, străzile erau pline de lapoviță, și nici eu nu știu cum am ajuns, mai pe jos, mai cu tramvaiul, pe bulevardul Dinicu Golescu, unde locuia Eliade.

Mă aștepta în odaia de lucru, plină de cărți, manuscrise, reviste, volume groase se aflau pe rafturi, pe scaune, chiar pe parchet și când am intrat, am fost uimit de tinerețea omului pe care mi-l închipuiam „altfel", cu toate că în gazete și reviste îi văzusem destul de des fotografia sau portretul. Avea atunci 28 de ani, dar mie mi se părea, la cei 17 ai mei, un „domn serios", cu toate că avea o tinerețe în gesturi, în mișcări și mai cu seamă în privirea caldă, ascunsă după o pereche de dioptrii aproape la fel de groase ca ale mele.

Cum chiar în zilele acelea îi apăruse la Cultura Poporului, noua editură animată de admirabilul librar Virgil Montaureanu, volumul de eseuri *Oceanografie*, a scos un exemplar din pachetul de pe raft și, ținând pipa în dinți, a luat stiloul și mi-a scris pe prima pagină o lungă dedicație. Am păstrat-o până la plecarea din București, în Elveția, în 1946, ca un dar fără pereche.

De altfel, *Oceanografia* am citit-o însetat la Brașov și am rămas impresionat de conținutul eseurilor și al cronicilor ce compuneau volumul, fără a-mi da, firește, seama atunci că de la 1949 încoace, urma – și eu – să trăiesc o „oceanografie" personală, întâia la Rio de Janeiro, pe malul Atlanticului, până aici în Pacific, în insula Oahu, Arhipelagul Sandwich.

Acelor prime scrisori cu antetul gazetei lui Sandu Tudor le-au urmat epistole din Lisabona, Paris și mai târziu din Chicago și cât regret că acelea sosite în Brazilia între 1949 și 1962 au fost, în chip lamentabil, date pieirii, vai, pentru totdeauna!

Ne-am mai întâlnit la Paris, dar pentru mine prima vizită în bulevardul Dinicu Golescu, în acea dimineață de Mucenici, a rămas gravată între aducerile aminte cele mai de preț.

Honolulu, mai 1986

Alexandru Ciorănescu

Est Deus in nobis

Când încerc să-l întorc în amintire, imaginea lui e cea din anii de școală. Îmbrăcat în uniforma de postav verzui, care era obligatorie pentru toți elevii liceului, dar de care el nu se despărțea nici acasă, era unul din cei mulți, dar ușor de identificat la prima vedere. Atrăgea atenția de departe flacăra dezordonată a părului roșcat și rebel, și de aproape privirea ochilor înroșiți de nesomn, dar mereu iscoditori ca două întrebări mocnind agitate la adăpostul lentilelor groase. Nu era deci unul din cei mulți – și de asta cred că nu ne-am îndoit niciodată.

Pentru volumul omagial publicat de L'Herne, am notat câteva amintiri de atunci și, între altele, vorbeam și de „urâțenia" lui. Mi-a scris cu o satisfacție amară, așa cum îi plăcea lui: „Nu e așa că eram urât?" Uitasem că n-ar fi trebuit să-i procur această satisfacție, pe care și-o căutase singur în *Amintiri,* și că, de altfel, nici nu aveam dreptate. Nu era urât, era altfel. Avea ceva straniu, nu în aspect, ci în prezență. Un fel de stângăcie dominantă și de neliniște întrebătoare; un fel de a fi în grup și în afară de grup, mai curând peste el.

Mă întreb dacă, văzându-l retrospectiv, nu mă las influențat de ce a fost el mai târziu. Adevărul e că așa l-am văzut totdeauna. Așa l-am văzut, de exemplu, la strania ceremonie a susținerii tezei de doctorat, la Universitatea din București, cea mai suprarealistă la care am asistat vreodată: un buchet ales de profesori ai Facultății de Filozofie, discutând cu doctorandul așa cum ar discuta cinci furnici cu o albină sau cu un copac. Poate că mă înșel eu: dar, ca și lui, îmi place să mă înșel. L-am văzut și în conferințe academice și în salon și între prieteni, și nu l-am văzut altfel.

N-aș fi surprins dacă aceste indicații, culese din prea vechi amintiri și în realitate puțin fiabile, ar fi interpretate greșit, fie în veracitatea, fie în intenționalitatea lor. Dar mă încred mai puțin în memoria mea și mai mult în a lui Eliade, pentru a afirma că el era „altfel". Și tot el mă îndreptățește să afirm că această singularitate se explică prin faptul că era purtătorul unui secret. *Amintirile* și *Jurnalul* lui sunt în mare parte cronica unor obsesii: examenul textual, dacă nu chiar simpla lectură, dovedesc sensul unic al acestor obsesii și al acestui secret.

Eliade povestește că, la patru sau cinci ani, dus de mână de bunic, a trecut pe stradă pe lângă o fetiță de vârsta lui: o fetiță ca oricare alta, dar care l-a privit tocmai când el o privea. Viitorul gânditor recunoaște că întâlnirea a fost pentru el „ceva extraordinar și hotărâtor": pentru că de atunci, în fiecare seară, evocarea imaginii îl cufundă „într-o beatitudine nemaicunoscută, pe care o puteam prelungi indefinit". Aceeași putere magică se manifestă, cam la aceeași vârstă, la amintirea salonului închis din Râmnicu Sărat; și în alte multe împrejurări, pe care nu avem de ce să le enumerăm aici. Insistența cu care își analizează Eliade impresia de atunci e suficientă dovadă de importanța primordială a acestor descoperiri.

Darul de a ne sustrage din realitate prin mijlocirea imaginației îl avem toți, mai mult sau mai puțin: unii se mulțumesc cu imaginația altora și cu televiziunea, alții se închipuie ce nu sunt, alții își storc imaginația în zadar. Cazul lui Eliade nu e unic, dar e deosebit: sustragerea din real e pentru el „reală" și se apropie de zenitul caracterizat prin staza Timpului, pe care el o va descoperi teoretic mult mai târziu. Intuitiv, a înțeles și mecanismul receptiv al extazului: amintirea stării de har e un rit care produce starea de har și permite saltul peste timp, prin regăsirea timpului ritual anterior. Copilul nu știe nimic de asta, dar știe să practice automat ce nu știe. Copilul Eliade simte ceea ce gânditorul va căuta să-și explice mai târziu.

Est Deus in nobis. Darul divin nu e o capacitate insolită, care ar fi la fel de inutilă ca o excrescență monstruoasă: e numai potențarea sau reechilibrarea unor posibilități comune, așa cum sfințenia e o sumă de virtuți curente, în grad eminent. La Eliade, saltul care-i permite ieșirea din real nu e un miracol, ci o disciplină și o asceză: înainte, fusese produsul unei imaginații securizante, propriu unui copil terorizat de ideea că nu are timp.

Adevărul e că ideea aceasta din urmă mi se pare mult mai rară și mai puțin explicabilă la un copil. Nu e totuși o ipoteză gratuită. Poate e singularitatea de bază a epocii lui de formație: în orice caz, el însuși a insistat în mod significativ asupra acestei preocupări. Plecând de la datele reținute de el, s-ar putea explica prin exacerbarea produsă între curiozitatea lui maladivă de cititor impenitent și progresele galopante ale miopiei, care, într-un fel, făcuse din el un cititor clandestin. A crescut, prin urmare, dominat de panica unui timp insuficient și de ideea imposibilității de a realiza programul pe care și-l formase, de a citi mii de cărți și de a scrie zeci, dacă nu sute. Nu mi se pare aberantă concluzia că formarea acestui program e un răspuns și o sfidare a limitelor injuste impuse de fiziologie. Chiar dacă mă înșel, e evident că ieșirea din această cursă a destinului, pe care el a generalizat-o la nivel universal sub numele de „scăpare din istorie" (1954), e rezultatul final al demersului infantil și adolescent.

Eliade scrie undeva (1953) că va încerca să explice legăturile gândirii lui cu criza gândirii contemporane din Occident. N-a avut timp ca să se explice, sau poate eu nu cunosc textul care ar răspunde acestei intenții.

Nu încape îndoială că alții vor examina această problemă și că rezultatul nu va putea fi decât dialectic: ca orice gânditor, Eliade nu poate fi decât un om al timpului său și, în același timp, mai mult decât alții, un gânditor care caută să iasă din timp. Mi se pare că, dincolo de aceste inevitabile interferențe și corespondențe, dincolo de soliditatea prețioasă a gândirii

sistematice, opera multiformă a lui Eliade e istoria unei experiențe și a unei acțiuni individuale. Nu însemnează asta nici o *capitis diminutio,* dimpotrivă; cred că de acest caracter particular al operei lui depind tot interesul și perenitatea opiniilor ce din ea s-ar putea extrage.

Eliade a ales să fie istoric al religiilor pentru că a înțeles că numai așa va putea cuprinde tot conținutul activităților spirituale. Obiectul lui e tot spațiul dintre arhetip și fenomenologie, dintre cosmologie și psihologie, dintre mit și știință, dintre cruzimea istoriei și surâsul soteriologiei. Cu prețul acesta, care lui nu i s-a părut scump, a acceptat primejdiile specializării (care, de altfel, nu mai are sens la acest nivel). Altfel, „prizonier al unui subiect care nu poate fi decât limitat, istoricul religiilor simte adeseori că a sacrificat frumoasa carieră spirituală la care visase în tinerețe, pentru a se supune probității științifice" (1952). Asta nu însemnează că el nu va cultiva probitatea: numai că obiectivitatea lui nu va fi a lui, ci a obiectului studiat și se traduce, de fapt, într-o aderență la obiect.

Înăuntrul acestei „specializări", activitatea lui literară a putut să surprindă ca o derogare. În această privință, el însuși nu s-a explicat suficient, când a admis că „libertatea scrisului literar era răspunsul la întrebări pe care activitatea teoretică le refuza" (1953). Dacă ar fi așa, romanele lui ar fi o cale secundară și un magazin de mărunțișuri, ceea ce ar contrazice propriile sale poziții. Din *Amintiri* știm că primul lui roman (sau embrion de roman) a fost transpunerea sau conservarea unui joc imaginar de-a soldații și acest joc, la rândul lui, fusese una din transele imaginației, care-i permiteau să se sustragă din real. În practică, toată proza lui e o asceză și un act de voință: biruința lui nu stă în a scrie bine, ci în a scrie. Justificarea teoretică a venit mai târziu: „povestirea îmbogățește lumea" (1964), pentru că narațiunea, ca și mitul, ies din timp și creează realități. Operă individuală, romanul e creator de mituri (1939).

În felul acesta, poziția scriitorului față de arta scrisului se identifică cu a ritului față de mit. Când reia manuscrisul întrerupt, pentru a continua o narațiune începută, Eliade nu se gândește la subiect. Preocuparea lui e rituală: în reluarea firului narativ stă ruperea din timp, cu întoarcerea nemijlocită la starea atemporală a capitolului precedent. Scrisul e o stare ascetică și, prin natura lui, extatică, care îmbogățește pe cititor și constituie pentru autor un fel de mântuire, prin ieșirea din timp.

În sfârșit, „teroarea istoriei" e aproape un leit-motiv al operei lui Eliade. Nu voi insista asupra punctelor lui de vedere asupra miturilor repetitive și a veșnicei întoarceri, care au condus omenirea spre ideea unei normalități a suferinței individuale și colective. Cheie a istoriei, teroarea pe care noi o trăim mai mult decât alții, din cauza condițiilor geopolitice pe care Eliade le-a semnalat, ne permite să-l regăsim, dincolo de spaimele lui infantile, în întreita calitate de gânditor, de individ și de Român.

În filozofia lui Eliade, ieșirea din teroarea istoriei e făgăduită inițial, în cazul unui *homo religiosus:* se cuvine să amintim că, pentru Eliade, o societate nereligioasă nu există încă și, „după părerea mea, nu poate exista" (1962). Pentru omul istoric, amputat de antenele transcendente, *agnosia* nu-i lasă decât libertatea de a crea în istorie, adică, de cele mai multe ori, în teroare. Pentru individ, creația e singura salvare: și am văzut că așa și-a înțeles destinul Eliade – scăparea din istorie prin mituri și prin rituri. În studiul consacrat *Mioriței* (1970), concepția fundamentală a baladei îi apare ca o „capacitate de a anula consecințele iremediabile ale unei situații tragice, adăugându-le valori puțin aparente". Cred că această observație e pertinentă și profundă. Se aplică la fel de bine ciobanului din *Miorița,* colectivității pe care o reprezintă și lui Mircea Eliade. E vorba, în toate aceste cazuri, de un *homo religiosus,* victimă predestinată a ineludibilei morți comune, victimă circumstanțială a terorii istorice, intrând în atemporalitate cu demnitatea unui creator de valori.

Neagu Djuvara

Un pasionat de „ultra-pre-istorie"

Îl cunoșteam de peste patruzeci de ani, dar în ultimii douăzeci de ani, prea rare ne fuseseră prilejurile de întâlnire. Mi-era însă aproape prin operele lui pe care le urmăream din an în an. Două trăsături ale gândirii lui, în două domenii deosebite, mi-au atras mai întâi atențiunea: cu el parcă descopeream însemnătatea elementului sacru în istoria omenirii, chiar dacă – sau tocmai fiindcă – de la o vreme civilizația noastră se caracteriza prin lenta distrugere, sau ocultare, a dimensiunii sacre în toate domeniile vieții. În al doilea rând, el mi-a revelat strâmtețea educației noastre clasice, centrate exclusiv pe moștenirea greco-romană și civilizația occidentală, într-o ignoranță aproape totală a celorlalte civilizații care s-au perindat în decursul Istoriei sau care mai dăinuiesc și astăzi. Lui îi datorez în parte setea ce m-a cuprins de a pătrunde puțin în taina celorlalte lumi care ne înconjoară și care ne-au rămas străine. El a luptat neîncetat ca să ieșim din egocentrismul nostru european spre a cunoaște și India, China, America precolumbiană, Africa... Într-un fel, acest pasionat de „ultra-pre-istorie" era, în același timp, extrem de modern în gândire.

Mircea Eliade se prezenta ca negator al Istoriei, oarecum a-istoric (după cum mi-o scrisese odinioară într-o dedicație pe o carte). Oare influență indiană sau atavism românesc? Sau prejudecată? Mă întreb dacă nu era o iluzie, dacă nu se înșela pe el însuși, căci în ultima și monumentala sa *Histoire des croyances et des idées religieuses*, metoda și viziunea istoricului sunt pretutindeni și mereu prezente. Apoi era fascinat de figurile marilor istorici. Parcă-l văd încă pomenindu-l pe Iorga la Biserica Ortodoxă Română din Paris (cred că era cu

prilejul împlinirii a zece ani de la uciderea lui). Dar nu Iorga era modelul lui preferat dintre marii lui înaintaşi, ci Haşdeu. Cu el se simţea înrudit, cu umbra lui voia să se măsoare, cu uriaşa lui erudiţie şi geniul său proteiform.

Se mai pune şi întrebarea dacă, cu toată intensitatea pe care a pus-o în exprimarea gândirii sale filozofico-religioase, Eliade, în taina sufletului său, n-a rămas întâi şi întâi un pasionat de literatură. Dorul lui cel mare, speranţa lui de eternitate, cred că a fost de a fi şi de a rămâne un mare *scriitor român.* Nu e oare simptomatic că acest poliglot n-a vrut niciodată să facă literatură în altă limbă decât „graiul strămoşesc"? Să mi se îngăduie deci în încheiere o amintire personală, de unde ar reieşi că ce-i plăcea mai mult în istorie... era tot literatura. Voi evoca această amintire, cu riscul de a adeveri o dată mai mult faimoasele versuri ale lui Eminescu:

Iar deasupra tuturora va vorbi vr-un mititel,
Nu slăvindu-te pe tine – lustruindu-se pe el!...

Era în toamna 1984. Îmi făcuse cinstea de a veni la Casa Românească din Paris, unde deschideam ciclul de conferinţe anual cu o lectură dintr-un manuscris asupra istoriei Principatelor la începutul veacului trecut. Nu-l văzusem de mult, şi fusesem speriat de ravagiile bolii, pe care nu le bănuisem atât de adânci. Aproape de mine, m-a ascultat însă, cât am citit, cu acea încordare, cu acea privire intensă ce-l caracterizau. Când am isprăvit în fine, s-a sculat şi mi-a spus doar atât: – „Nu ştiam că ai aşa talent literar!" Mai mare compliment din partea lui nici că puteam aştepta. Cred însă că prin această exclamaţie dovedea de asemeni, pe nevrute, care i-a fost, nestinsă, preocuparea majoră de o viaţă întreagă: literatura.

Matei Călinescu

Profesorul

Tema mea, în aceste rânduri îndoliate, este Mircea Eliade ca profesor. Recunoscut ca unul din marii profesori ai timpurilor noastre, el a fost ascultat şi citit cu evlavie, admirat şi iubit de mai multe generaţii de studenţi în România, în Franţa şi, în ultimii treizeci de ani, la Chicago. Dar el a fost, şi va continua să fie, profesor şi într-un înţeles mai puţin evident, mai inefabil, mai larg. Personalitatea lui blând luminoasă şi discretă, familiară şi impunătoare, de-o vitalitate aproape contagioasă şi de-o generozitate făcută dintr-o profundă ştiinţă şi dintr-o uimitoare prospeţime, dintr-o vastă experienţă şi-o la fel de vastă inocenţă, a trecut în opera lui şi-o *însufleţeşte*: îi dă suflet şi suflare şi *vocea* ei inconfundabilă. O voce pe care, când o auzi, vrei s-o asculţi.

Această voce n-am auzit-o totdeauna. Ca şi alţi membri ai generaţiei mele (oameni născuţi din anii '30 până în perioada războiului), am luat cunoştinţă de opera lui Eliade într-o Românie sumbră, de „după potop", în deceniul 1950-60, în care cărţile semnificative ale deceniilor anterioare erau interzise. Imaginea (clandestină) pe care mi-o formasem atunci despre Eliade era aceea a romancierului, a autorului lui *Maitreyi,* al *Întoarcerii din rai,* al *Huliganilor* sau al *Nunţii în cer,* şi a eseistului care izbutise să găsească un punct unic de echilibru între erudiţie şi fervoare, între ştiinţă şi pasiune, între sinceritatea urgentă a tonului personal şi calmul marilor perspective ale istoricului şi geografului culturilor – a autorului *Solilocviilor, Fragmentarium*-ului, *Comentariilor la Legenda Meşterului Manole, Insulei lui Euthanasius.* Mă gândeam uneori că Mircea Eliade ar fi putut fi profesorul

meu, că aceasta ar fi fost chiar normal – dar normalul însuşi devenise inimaginabil.

Citisem de asemenea *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* şi alte lucrări ale orientalistului. Dar nu-mi căzuseră în mână nici *Le mythe de l'éternel retour,* nici *Traité d'histoire des religions* (amândouă publicate în 1949), şi nici *Noaptea de Sânziene,* marele roman al confruntării lui Eliade cu exilul. Nu puteam deci ghici sau intui sensul pe care începuse să-l ia opera lui în cea de-a doua parte a vieţii, în care i-a fost dat să-şi împlinească misiunea intelectuală. Nu puteam anticipa noile rosturi ale căutării mitului în scrisul şi existenţa „savantului rătăcitor". Chiar şi astăzi, izbitoare rămâne continuitatea dintre opera din exil şi cea anterioară. Marile teme (dialectica dintre sacru şi profan, irecognoscibilitatea miracolului, camuflajele mitului) sunt prezente de la început. Că această tematică e reluată, adâncită, amplificată, n-are nimic surprinzător. Schimbările mai vizibile par şi ele naturale: faptul că tonul lui Eliade devine treptat, cu acumularea anilor, mai puţin febril şi urgent, de-o intensitate mai calmă; faptul că în proza lui se înregistrează o trecere de la modurile mărturiei şi de la ficţiunile direct autobiografice la *poveste,* la arta imemorială a naratorului care, povestind povestea, descoperă mituri în aparenţele banale ale cotidianului şi universuri paralele, cu timpurile lor paralele, în desfăşurările cele mai obişnuite. (Triumfurile acestei arte se numesc: *Pe Strada Mântuleasa*, *La ţigănci*, *Nouăsprezece trandafiri.)*

Dar opera lui Eliade de după război are, cum sugeram adineaori, şi un sens, dacă nu secret, care nu se arată imediat, care trebuie găsit. Acest sens – rezultatul unui refuz al rupturii, al unei tenace voinţe de continuitate – dă o dimensiune dramatică frumoasei armonii dintre Eliade cel tânăr şi cel din a doua parte a vieţii. Aparent fireşti, legăturile dintre opera lui dinainte şi de după exil sunt rodul unei extraordinare *voinţe*

de firesc, a unei lupte zilnice (cum o dovedeşte jurnalul lui) cu forţele non-semnificaţiei, cu întâmplarea, cu fără-de-rostul istoriei, cu tentaţiile de tot felul (inclusiv aceea a înfrângerii) pe care le conţine situaţia de exilat.

Sentimentul acestui eroism cotidian, aproape invizibil, în lupta mereu reîncepută pentru semnificaţie mi l-a revelat pe Eliade ca profesor şi m-a pus faţă de el în relaţia imaginară, imaginată, imaginativă a învăţăcelului faţă de învăţător. Nu-mi dau seama în ce măsură un contact personal, fie şi fugitiv, e necesar pentru stabilirea unei asemenea relaţii. Oricum, în cazul meu, descoperirea profesorului Eliade s-a produs după ce l-am cunoscut, dar s-a produs nu în prezenţa lui, ci în solitudinea lecturii. M-am apropiat de opera lui *altfel*, cu un alt tip de atitudine şi de atenţie, cu acea disponibilitate imaginativă a celui care vrea să înveţe, să tragă din pagina citită o învăţătură care depăşeşte nivelul curiozităţii intelectuale şi se înscrie într-un orizont mai înalt şi mai tainic.

Eliade însuşi a meditat adeseori asupra relaţiei dintre maestru şi discipol, dintre profesor şi elev, dintre meşter şi ucenic, dintre cel care iniţiază sau doar facilitează iniţierea şi cel care e iniţiat – relaţie în care elementul mitic şi cel personal se combină într-un act misterios de transmisiune, comuniune şi transformare spirituală; în centrul acestei relaţii, din orice parte ne-am apropia de ea, vom întâlni inevitabil problema-cheie a operei lui Eliade: interpretarea ca activitate, ca datorie, ca imaginaţie riguroasă (şi riguros liberă) a semnului şi a sensului, ca exemplu. Rolul profesorului se confundă deci cu acela al hermeneutului, care te învaţă să citeşti imagini şi semne, să le descoperi multiplele înţelesuri şi, poate cel mai important, să-ţi dai seama că poţi să le foloseşti pentru a da structură vieţii tale, pentru a-i da realitate, pentru a face din ea o poveste.

Mă opresc acum doar la una din lecţiile de hermeneutică pe care le-am învăţat de la Mircea Eliade, lecţia înţelegerii exilului.

Acest pasaj din *Fragments d'un Journal,* volumul 1 (nota datată ianuarie 1960), mi s-a întipărit în memorie din clipa în care l-am citit și m-am întors la el de multe ori, în stările de spirit cele mai diverse: „Fiecare exilat e un Ulise în drum spre Itaca. Orice existență *reală* reproduce *Odiseea.* Drumul spre Itaca e drumul spre Centru. Știam toate acestea de mult. Ceea ce descopăr brusc e că șansa de a fi un Ulise i se oferă *oricărui* exilat (tocmai pentru că a fost condamnat de «zei», adică de Puterile care hotărăsc destinele istorice, terestre). Dar ca să-și poată da seama de aceasta, exilatul trebuie să fie în stare să pătrundă sensul ascuns al rătăcirilor lui și să le înțeleagă ca pe o lungă serie de încercări inițiatice (voite de «zei») și ca pe tot atâtea obstacole pe drumul spre casă (spre Centru). Asta înseamnă: *a vedea* semne, înțelesuri ascunse, simboluri în suferințele, depresiunile, aridităție de zi cu zi. A le *vedea* și a le *citi,* chiar *dacă ele nu există*; căci dacă le vezi, poți construi o structură și citi un mesaj în curgerea amorfă a lucrurilor și-n fluxul monoton al faptelor istorice. De reluat această problemă în conferința despre mit (Harvard, aprilie)." (Exemplul textual de hermeneutică a exilului: sunt silit să retraduc din versiunea franceză a lui Luc Badesco această pagină scrisă în românește.)

Regăsesc aici vocea inconfundabilă a lui Eliade, o voce care parcă își caută cuvintele, dar le găsește repede, o voce caldă și puțin voalată, cu inflexiuni adânci, cu intensități reținute, cu rezonanțele unui dialog interior ori ale unui soliloc-viu. Dar ce-și spune și ce spune această voce? Mesajul pe care-l transmite, în aparență (auto)consolator, e de-o imensă severitate. Oricărui exilat i se oferă șansa de a fi un Ulise. Dar aceasta e o șansă teoretică. Ca să profite de ea, exilatul trebuie să aibă forța morală, viclenia, sublima obstinație și dorul de *nostos,* sau nostalgia, lui Ulise. Drumul spre Centru e drumul cel mai greu. A *vedea* și *citi* semne care nu există – și, trebuie să adaug, a le citi corect, obligația oricărei hermeneutici

serioase – e tot atât de greu. Cu ani în urmă, la Paris, își amintea Eliade în *L'épreuve du labyrinthe,* el le vorbise prietenilor români de imperativul creator al exilului și le recomandase modelul nu al lui Ovidiu, surghiunitul elegiac, ci pe acela al lui Dante, poetul *Divinei comedii*, inventatorul și constructorul unei lumi stricte, inexistente și de-o halucinantă realitate. Ca profesor de exil, Mircea Eliade relatează, în pasajul citat și-n multe altele, povestea unei confruntări cu nimicul, cu amorful, cu arbitrarul, cu „teroarea istoriei", la capătul căreia devine posibil să înveți a vedea semne, simboluri, înțelesuri care nu există. Optimism sau mai degrabă pesimism? Întrebare fără răspuns și poate fără sens. Nu-i oare marea lecție a lui Mircea Eliade însăși vocea lui? O voce pe care vrei s-o asculți.

Cicerone Poghirc

O deschidere spre cer

Acum aproape jumătate de veac, în 1937, la 30 de ani de la moartea lui B.P. Haşdeu, când el însuşi abia împlinea anii care se scurseseră de la stingerea ilustrului său predecesor, în prefaţa monumentalei ediţii a operei magului de la Câmpina, Mircea Eliade făcea un înflăcărat elogiu „tradiţiei enciclopedice" în cultura românească, dezvăluindu-i câteva trăsături fundamentale. Această tradiţie, aflată mai degrabă la antipodul enciclopedismului francez şi reprezentată, după el, prin D. Cantemir, Gh. Lazăr, I. Heliade Rădulescu, B.P. Haşdeu, M. Eminescu, N. Iorga, era caracterizată sintetic de Eliade ca „optimism civic şi mesianism românesc..., un gest al Renaşterii: creaţii pe mari modele, planuri gigantice, conştiinţa demnităţii umane" (*Opere,* I, pp. XXXVIII-XXXIX).

Fără să o spună explicit, tânărul Eliade îşi funda astfel o genealogie spirituală care avea să se vădească abia mai târziu, căci la vremea aceea, pentru mediile intelectuale româneşti, combinaţia dintre scientismul său de adolescent, literatura sa „exotică" (dacă nu „de scandal") şi indianismul său nu părea decât rezultatul unui capriciu. Ca şi în cazul lui Haşdeu (pe care una din mediocrităţile vremii îl admonestase cu „Nouă nu ne trebuie sanscritişti şi zendicişti"), contemporanii lui Mircea Eliade nu înţelegeau că periplul său indian avea ca ţel regăsirea, pe de o parte, a izvoarelor noastre mitologice, pe de alta aflarea drumului pe care gândirea occidentală (ameninţată să apună, după unii filozofi) avea să se îndrepte abia mai târziu: reducerea pozitivismului materialist la rolul său modest şi secundar (*Ne sutor supra crepidam!*), întoarcerea omului la structura lui spirituală iniţială, de *homo religiosus,* regăsirea sensului adevărat al existenţei, construirea gândirii umane pe o

fundaţie metafizică, deci durabilă şi rodnică, conformă naturii sale specifice. Unde avea să ducă „filozofia" reducerii omului la funcţiile biologice, la invidiile sale sociale şi la ambiţia nebunească de a maimuţări pe Creator a arătat cum nu se poate mai bine perioada demenţială începută atunci, şi care nu s-a încheiat încă.

În „tendinţa enciclopedică", explicată de Eliade prin nevoia acelor oameni „să facă *atunci* tot, şi să facă *repede*" (*op. cit.*, p. XXXVII), noi vedem mai degrabă aplicarea în gândirea ştiinţifică a spiritului tradiţiei şi mitologiei noastre populare, încă de pe atunci: o viziune cosmică, globală şi integratoare, capabilă să cuprindă totul şi să aşeze gospodăreşte fiecare lucru la locul său, diametral opusă pozitivismului mărginit şi pulverizant sau reducţionismului totalitar, caracteristice celor două secole care au urmat epocii falselor lumini. Ceea ce aceia făcuseră mai mult instinctiv, Eliade avea să expliciteze cu stăruinţă şi competenţă, pe exemple din cele mai diverse epoci şi civilizaţii. El a arătat că, după atâtea rătăciri în concepţii şi experienţe ratate, pe căi care s-au înfundat după doar câteva generaţii, gândirea umană caută să se întoarcă la principiile atotcuprinzătoare ale originilor mitice, spre arhetipurile care au ghidat-o multe milenii înaintea intrării în nefericirea istoriei, spre spiritul „magic" reintegrator al cosmosului, creator în acord cu legile acestuia, şi nu împotriva lor. Adevărata cunoaştere, ca şi conştiinţa de sine a omului presupun în mod necesar o elevaţie metafizică; ele sunt departe de ceea ce crede lumea modernă că este acea mult trâmbiţată „autoconştiinţă": dreptul prezumţios şi posibilitatea aparentă de a te comporta în univers ca o lăcustă inconştientă, dacă nu chiar ca un tiran dement.

Într-o vreme în care gândirea de stânga (marxistă sau nu) părea triumfătoare şi căuta să impună ca un summum al filozofiei câteva modeste idei, de oarecare aplicabilitate doar

în unele aspecte social-economice, Mircea Eliade construia, încet şi cu prudenţă, o operă care altfel ar fi fost, ca atâtea altele, sugrumată în faşă de intoleranţa „libertarilor". Graţie înţelepciunii lui, această operă s-a impus treptat, reuşind să constituie un nucleu care atrage în jurul său, printr-o selecţie naturală, tot mai multe idei şi acţiuni similare, fie ele cât de originale şi de independent formulate, creând pe încetul, după expresia lui Cicero, un *consensus bonorum omnium.*

În această nouă fundamentare a spiritului uman, unele pietre unghiulare provin din cultura noastră: mitul jertfei constructive, piatră din „Mânăstirea Argeş" a meşterului Manole; cel al recuperării istoriei tragice şi chiar a morţii, prin asumarea ei conştientă, de la Zalmoxis la ciobanul Mioriţei; creştinismul cosmic al colindelor noastre, şi atâtea altele. Pe ele, sau alături de ele, putem astăzi construi mai departe.

Fenomenele atât de originare ale adevăratei culturi româneşti au rămas atâta vreme necunoscute lumii, sau neînţelese, şi poate pe bună dreptate, căci fie le-am aplicat schemele reducţioniste ale pozitivismului (vezi „contabilitatea" sociologizantă aplicată creaţiei folclorice româneşti înainte de război şi totalitarismul ideologic, fie el structuralist sau marxist, după), fie ne-am închistat în carapacea unui neaoşism cu totul *sui generis,* unic şi incomparabil în lume: *dorul* nu se poate defini, Eminescu este intraductibil, Mioriţa nu mai există nicăieri etc.

Demonstrând valoarea universală a conceptului care stă la baza lor, alături de incontestabila lor valoare artistică, Mircea Eliade ne-a ajutat să ne dezbărăm de complexul de infero-superioritate rezultat de pe urma faptului că, atunci când maimuţăream Parisul, având convingerea că facem cultură universală, nimeni nu se grăbea să ne omologheze, văzând în ceea ce le ofeream doar o pastişă, fie ea şi de calitate. Când ne-am dezbărat de acest complex (vezi C. Brâncuşi, care replica lui Rodin că el nu a venit la Paris ca să sculpteze muşchi), când

am fost noi înşine, fie în linia tradiţiei, fie chiar împotriva ei, nimeni n-a mai ezitat: dovadă E. Cioran, E. Ionescu, Eliade însuşi. Nu altfel procedase Haşdeu când le spunea celor îngrijoraţi că nu intrăm în istoria lumii: „Trăiţi cu intensitate istoria naţională şi fiţi încredinţaţi că prin aceasta creaţi istorie universală."

Mircea Eliade a creat un limbaj ştiinţific universal, în care noi putem „traduce" inteligibil pentru orice naţie specificul nostru, real şi de calitate. El a construit un edificiu în care, noi ceştilalţi, modeşti „calfe şi zidari", putem încadra ferestre de contemplaţie sau porţi de pătrundere, tot aşa cum putem sparge o deschidere spre cer, pe unde aburul sufletului să se unească cu Marele Spirit, aşa cum ne-a învăţat el în ultima-i carte, profetică (*Briser le toit de la maison*), pe care – premonitoriu – ne-a dăruit-o chiar înainte de a ne părăsi.

Opera lui a fost construită cu atâta grijă nu din dorinţa gloriei personale (cum ar fi înclinaţi să creadă invidioşii: îl ştim cât era de modest, în mod firesc), ci din responsabilitatea pentru reuşita ideilor ei importante, care îi erau atât de scumpe şi care nu puteau fi acceptate decât paralel cu impunerea unei autorităţi personale incontestabile. Această operă este astăzi blazonul nostru, recunoscut de cele mai înalte autorităţi ştiinţifice şi, mai ales, spirituale. Blazon care ne onorează, dar – deschizându-ne calea – ne şi obligă în cel mai înalt grad. Suntem elevii, camarazii sau cel puţin compatrioţii lui Mircea Eliade!

Virgil Ierunca

Mircea Eliade și obsesia României

„Cum poți să fii român?" – *Scrisorile persane* să fi fost oare compuse ca un prolog al exilului nostru? Înclin să cred că da; mă gândesc la câțiva dintre exilați care își torturează zilele cu această întrebare, sfârșind prin a o prăpădi: prin indiferență sau refuz organizat, dublat de o vrere (și ea organizată) de *bonjurism* istoric.

E singura întrebare pe care nu și-a pus-o Mircea Eliade. Viața și opera lui sunt pline de întrebări: despre istorie și timp, despre povești și semne, despre mituri, simboluri și tot atâtea religii. Singura întrebare care nu apare în tratatele sale de cunoaștere sau în schițele sale de mântuire este aceasta: „Cum poți să fii român?" „Lacuna" înseamnă, de fapt, o împlinire trăită, un atribut neocolit al destinului, o evidență înrădăcinată: își închipuie cineva pe Eminescu, pe Hașdeu, pe Iorga, pe Nae Ionescu sau pe Mircea Vulcănescu punându-și întrebarea apostată?

Toți acești fericiți neîntrebători au trăit *acasă*, au făcut *una* cu pământul, cu tainele, cu locul și cu vremile. Mircea Eliade a fost însă trimis de „istorie" – știa el ce știa când căuta „ieșirile" din ea! – în exil. Or, exilul este (ca să folosesc o sintagmă scumpă lui Mircea Eliade) un târâm de inițieri și de probe. Unii se „inițiază" în ruptură și absențe, alții în confort sau des-ființare. Mircea Eliade s-a instalat, printr-o neo-inițiere, în „centrul" României. În acea Românie care, odată pierdută, a devenit pentru câțiva dintre noi *prezența* privilegiată, fără seamăn și fără analogie. Exilul, spațiu de situație-limită, nu se putea feri de combustiunea – aparent barocă – a obsesiei. Singura, de altfel, ce înlătura conotațiile maladive. A fi obsedat de România – în exil – e o *probă* de sănătate morală și de responsabilitate

spirituală. Mircea Eliade a fost un *astfel* de obsedat. El n-a fost însă copleșit – subit – de acest *amour-fou* care ne-a transformat pe unii dintre noi în niște amanți aproape suprarealiști ai țării. Obsesia lui era cronică. O avea de totdeauna. De aici și calitatea ei, calmă, potolită, senin-împăcată. Imunizat de ispita exceselor, Mircea Eliade *deschidea* obsesia spre ceea ce o transcende: înțelegere, cumpăt, măsură, înțelepciune împărtășită. Privind în urmă spre acea „epocă de aur" – anii '30 – în care Mircea Eliade „criterioniza" conștiințele, nu putem să nu vedem că românismul lui n-avea nimic din reducționismele agresive și univoce. Opera lui din acea vreme stă de altfel mărturie pentru o fervoare dublă: păstrătorul de tradiție este în același timp romancierul unei modernități declarate. Între prestigiul vechimii și apelul înnoitor al sincroniilor de tot felul, Mircea Eliade se așază la răspântia rodnică, propunând *creația* ca normă regăsită. Cultura devine pentru el, prin el – și prin câțiva contemporani „obsedați" – un noroc național. Prea stătusem sub semnul militantismelor istorice, prea așteptasem izbăvirea de tributul angajamentelor în timp. Mircea Eliade descompune sau, mai bine zis, amplifică angajamentul: pentru el, așezat în cercul vicios al culturii – de fapt el omologhează „viciul" cu „centrul" –, angajamentul nu mai este acum doar în timp, ci și dincolo de timp. Acest „dincolo" nu înseamnă neapărat, nu înseamnă încă saltul în spiritualitatea numită. Se uită prea repede că, înainte de a deveni istoricul religiilor și priveghetorul miturilor, Mircea Eliade a fost, în România, un scriitor. Și trebuie insistat asupra *scriitorului*, nu numai pentru că Mircea Eliade ținea la acest „mister" al lui, ci fiindcă a impus mutații considerabile în cultura noastră, literatura fiind pentru el articularea prin excelență a *artei*. Și a artei moderne. O vârstă artistică a unei culturi e tot atât de importantă ca o spiritualitate așezată. Greșesc cei care văd în *Huliganii, Întoarcerea din rai* sau *Nuntă în cer* simple stații laice din itinerarul lui spiritual. Mircea Eliade e un creator de modernitate, cu

toate riscurile pe care le implică acest demers insolit. Mai ales la noi, unde tabuuri leneșe se puneau de-a curmezișul înnoirilor vrednice. Să nu uităm că lui Mircea Eliade i s-a intentat un proces de imoralitate artistică. Și de către cine? De către Nicolae Iorga, idolul „cultural" al delincventului. Ironia e istorică. Și semnificativă. Mircea Eliade se întâlnea cu Flaubert, peste timp, tocmai pentru a învesti timpul românesc al artei cu acel *malentendu* necesar metamorfozei formelor. Flaubert este astăzi un părinte al modernității literare, Mircea Eliade „românizează" modernitatea, conferind culturii noastre acea libertate de temei ce-o scoate dintr-un provincialism de sensibilitate și de viziune.

Artistul Mircea Eliade îngroapă tabuurile, în vreme ce omul de știință dezgroapă – printr-o arheologie inspirată – arhetipurile. Paradox? Nu, ci deplinătate verificată. Și în basmele arheologului oficiază același Mircea Eliade: dezvăluitorul de tâlcuri – trăite, visate sau chemate –, arhitectul de spor și mirare care învecinează arta cu religia, arătându-ne... drumul!

Occidentul pune la îndemâna omului de știință arhivele și instrumentele de investigație care fac din Mircea Eliade savantul ce voia să devină încă din adolescență, în mansarda lui din strada Melodiei. Adolescentul miop vede însă în adâncimi: dincolo de bibliografii, sisteme și structuri, el citește în sens; mai mult, înalță sensul. Omul va fi „religios" sau nu va fi deloc. Să lansezi acest avertisment în plină epocă a pozitivismelor acaparatoare ce transformaseră intelighenția occidentală într-o elită a demisiilor, înseamnă să sfidezi „mersul" istoriei! Ceea ce a și făcut Mircea Eliade, într-o singurătate de mucenic proscris. Din fericire, lucrurile s-au schimbat, iar singurătatea de ieri a lui Mircea Eliade este, azi, o referință de comuniune.

Rupt de România formală, Mircea Eliade a rămas obsedat de România reală. După ocolul fecund în toate religiile lumii, atunci când savantul se odihnește – de fapt, odihna se confundă cu întoarcerea *neodihnită* spre intimitatea conștiinței

–, el scrie în românește. Ce înseamnă a scrie în românește în sinea diasporei? Înseamnă a cinsti odihna prin anamneze esențiale, a substitui efortului de cunoaștere libertatea dintâi, plăsmuitoare de alegere absolută.

Scriind în românește, Mircea Eliade își amintește de ceea ce este cu adevărat, de ceea ce nu poate să nu fie. Limba își pierde orice înveliș instrumental – a exprima, a comunica etc. – pentru a se înfățișa ca *memorie* și *fidelitate*. Prin limbă, exilul se exilează dintr-un Turn Babel al istoriei și devine orizont de veșnică reîntoarcere spre *începutul* cuvântului. Scriind în românește, Mircea Eliade iese, în sfârșit, din istorie – cum de atâta vreme și-a dorit și ne-a dorit –, așezându-se într-o veșnicie sacră și profană în egală măsură. Literatura lui este deci „neliterară" pentru că își „află" altă natură. O literatură mai aproape de *lege* decât de expresie care se expune ca inextingibil grai al ființei.

Nu cunosc numele Dumnezeului pe care și l-a ales Mircea Eliade ca să i se închine – din catalogul atâtor religii examinate de el –, de un lucru sunt însă sigur: de rugăciunea lui. Rugăciunea lui Mircea Eliade e limba română însăși, în care și-a pus șinele și sinea. Pentru ca memoria să fie un fel de tinerețe și viață fără de moarte, iar fidelitatea, un omagiu neîntrerupt adus *cuvântului.*

Această memorie și această fidelitate n-ar avea tăria exemplară cu care le-a înzestrat Mircea Eliade dacă n-ar fi *situate.* Nu trebuie să uităm că într-o istoricitate firească și memoria și fidelitatea sunt simple *dimensiuni*. În exil însă ele devin *atitudini de existență.* Exilul implică – mai e nevoie s-o spunem? – o matcă inițială: țara de unde am fost siliți să plecăm. Nu însă pentru a o părăsi, ci pentru a o regăsi. Mereu. În fiece clipă. Și, mai ales, *întreagă,* dezbărată de nefirescul istoric care o desfigurează vremelnic. Trăirea aceasta la periferia geografică a țării, dar în *centrul* ființei ei asediate, nu înfundă pe exilatul

adevărat într-un imaginar nediferențiat, aproximativ, ci într-o obsesie concretă.

Obsesia aceasta a trăit-o Mircea Eliade pe toate planurile. Chiar și pe cel politic. „Politicul" nu trebuie privit ca o sperietoare conceptuală, ci ca o sfidare acceptată, atunci când istoria se înfierbântă și vrea să ne transforme poporul într-o... populație! (ca să folosim expresia lui Constantin Noica). Numai că „politicul" are trepte și, mai ales, stiluri de uz. Și uzul nu trebuie transformat într-un abuz, într-o inflație de comportamente marginale. Mircea Eliade a ales stilul de rezistență politică prin cultură. Asta nu înseamnă nicidecum eschivare. Când barbaria se instalează ca o dialectică, apărarea culturii e o primă urgență. La drept vorbind, Mircea Eliade a depășit, dintru început, propriul lui stil. El este primul care ne-a avertizat că războiul împotriva comunismului este un *război religios.* Se putea închipui un diagnostic mai adevărat în istoria imediată? Strategia la care eram invitați, din primii ani ai exilului, era cu atât mai bună cu cât venea din partea unui von Clausewitz al spiritului.

Desigur, dar există – vor remarca unii cârcotași – și armistițiile pe care Mircea Eliade și le-a luat singur în acest război religios. Fals. Armistițiile nu și le-a luat Mircea Eliade, ci s-au născut prin forța lucrurilor. Regimul totalitar de la București nu și-a putut impune ideologia lui subdezvoltată, în ciuda celor patruzeci de ani de dictatură. Partidul comunist n-a reușit să schimbe nici fața, nici ființa românească. Împotriva ucazurilor lui succesive, există azi o *realitate* culturală românească ce s-a născut prin strategie și destin și ea nu poate fi negată de niciun exilat lucid. Această cultură e un *stat în stat,* o sfidare neașteptată, un paradox, un miracol, care ne împiedică să ne pierdem speranța în „celula" românească. „Celula" ține, în pofida profețiilor noastre pripite și pe deasupra tragediilor ce se înlănțuie – pustiitoare –, ceas cu ceas, prin „grija de om" a partidului comunist. Rezistența prin cultură, propovăduită în

exil de Mircea Eliade, a emigrat, la rândul ei, ca un ecou solar, ca o grație nebănuită, în chiar hotarele țării. De unde se vede că această religie profană care este cultura deține forțe ascunse ce nu trebuie neglijate, de îndată ce zădărnicesc imperativele foarte categorice ale totalitarismului în acțiune.

Că în „deschiderea" față de această cultură Mircea Eliade a acceptat uneori să stea de vorbă și cu iscoade ce se prezentau drept scriitori, artiști sau cărturari – e un fapt. Dar un fapt divers. Numai cine n-a cunoscut cumsecădenia naivă a lui Mircea Eliade se poate mira. Noi nu ne mirăm. Știm chiar că singurele „păcate" pe care le-a avut – și i-am spus-o, pentru a-i mări surâsul – s-au născut din generozitatea lui. O generozitate hotărâtă, dar hotărnicită. Pentru că nimeni n-a surprins pe Mircea Eliade dialogând sau compunând cu puterea. A răspuns el vreodată la ademenirile de sirenă disponibilă ale partidului comunist român? Nu. Nici măcar n-a acceptat să meargă să-și revadă, după aproape o jumătate de secol de absență, mama, pe pragul morții; pentru ca nu cumva prezența lui la București să gireze, fie și indirect, un partid comunist în căutare abuzivă de legitimitate.

Mircea Eliade: sau cum nu poți să nu fii român!

Monica Lovinescu

Mircea Eliade și timpul

Cum la Mircea Eliade totul devenea „semn", fie că era ghicit „în pietre", fie redescoperit prin erudiție, arderea iarna asta (în ajunul Crăciunului) a bibliotecii sale din Chicago luase pentru el proporții explicabile. Frica dintâi fusese pentru *Jurnal* (a trebuit să treacă o vreme înainte de a se afla că nu arsese), adică pentru sutele de Carnete în bună parte încă inedite îngăduindu-i să-și recucerească asupra Timpului întreaga existență, cu infinita-i bogăție de sensuri. Dar chiar atunci când s-a aflat că flăcările mistuiseră doar cărțile și corespondența, amărăciunea sau durerea lui Mircea Eliade nu se atenuase întru totul.

Arderea bibliotecii de la Chicago era de fapt o repetiție, un al doilea act. Mircea Eliade își mai pierduse odată biblioteca, manuscrisele, notele, atunci când părăsise România, și de-a lungul paginilor sale de *Jurnal* publicate în Occident avea să revină periodic asupra acestei prime pierderi ce se cerea, pentru a fi suportabilă, reconvertită în necesitatea de a păși pragul unei noi vieți. Reconversiune dificilă.

În „Jurnalul Nopții de Sânziene" publicat în *Caiete de Dor* (nr. 9, Dec. 1955) de la Paris, el nota la 4 ianuarie 1953, în timp ce scria capitolul II al romanului: „...sunt atât de trist, de deznădăjduit, încât mă întreb ce semn mai e și acesta. (...) Totul a rămas acolo (în România): tinerețea mea, trecutul meu, familia, prietenii. Și tot ce-am făcut și n-am făcut, hârtiile de adolescență, manuscrisele, corespondența cu atâția prieteni care nu mai sunt, cărțile, dosarele cu primele mele articole din liceu și din Universitate, absolut tot. Aici, în Occident, nu sunt decât un fragment."

Câțiva ani mai târziu, într-un „Carnet de Vară", publicat tot în *Caiete de Dor* (nr. 13, Iunie 1960) nota la Florența, în septembrie 1957:

„Recitind rândurile scrise ieri despre mansarda mea din strada Melodiei, îmi aduc deodată aminte că, la 33 de ani, am plecat din țară cu mâinile goale. N-am luat cu mine nici măcar cărțile și articolele pe care le publicasem, ca să nu mai vorbesc de manuscrisele și de dosarele cu note (...). N-am înțeles niciodată de ce, în vara 1942, când venisem pentru câteva săptămâni în țară, n-am transportat cu mine la Lisabona măcar manuscrisele inedite. Presimțeam că războiul e pierdut și-mi spuneam că ar fi inutil, dacă nu de-a dreptul imoral, să încerc a-mi „salva" ceva din munca trecută. Dar poate asta era doar o interpretare raționalistă a unui proces mai adânc. De fapt, simțeam că tot ce făcusem sau începusem și păstram în țară era solidar de o Românie în primejdie de moarte; dacă *această* Românie dispărea, trecutul meu nu mai avea nicio semnificație. Mai precis: nu-și putea găsi o semnificație și nu puteam fi răscumpărat decât dacă renunțam la el, dacă-l jertfeam, într-un fel sau altul, simțeam că singurul lucru pe care aveam dreptul să-l fac era să iau totul de la capăt: sărăcie și muncă într-o cameră de hotel din Cartierul Latin, încercând să scriu într-o altă limbă și să „debutez" din nou, la 40 de ani, în fața unui public străin."

Că acest redebut a avut strălucirea pe care-o știm, nu trebuie să ne facă să uităm că Mircea Eliade nu și-a scris „în altă" limbă decât lucrările sale savante, pentru literatură (romane, nuvele, dar și *Jurnal*) nu s-a despărțit niciodată de limba română. Poate și pentru că, de adolescent, Mircea Eliade și-a asociat întreaga generație, în lupta sa împotriva lui Chronos.

Poate fi oare descifrat destinul lui Mircea Eliade în afara rezistenței opuse Timpului istoric (sau „istoricizat" – cum va preciza el însuși) și asta pe toate planurile și din toate punctele de vedere? După cum faptul religios, în ciuda inevitabilei sale

situări istorice, trădează rezistența sa față de durata profană, existența și opera lui Mircea Eliade (atât literară, cât și de istoric al religiilor) sunt de neînțeles în afara opoziției constante și îndârjite împotriva duratei mărginite.

Lupta a început încă din clipele în care „adolescentul miop" își drămuia orele de somn în mansarda lui de pe strada Melodiei, conștient de o urgență alunecând grabnic în alarmă. Și pe care s-a străduit s-o comunice generației sale. Într-un text capital pentru înțelegerea lui Mircea Eliade, Fragment autobiografic (*Caiete de Dor*, numărul 7), Mircea Eliade făcea o mărturisire asupra căreia avea să revină în *Memorii*:

„Am avut norocul să aparțin singurei generații «non-condiționate» istoricește și am profitat cât am putut de acest noroc. Ceea ce Petru Comarnescu numea «experiențialismul» meu nu era decât traducerea într-un barbarism strident (așa cum numai el avea talentul să invente) a nevoii mele lăuntrice de a cunoaște cât mai mult și cât mai repede. Mai ales asta: cât mai *repede* – pentru că presimțeam că *nu vom mai avea timp*, că libertatea de care ne bucuram e provizorie, iar siguranța, iluzorie, că foarte curând *Istoria* ne va confisca din nou. Cât ar părea de ciudat, mi-a fost teamă de cataclismul istoric încă din 1927. Am scris atunci în «Cuvântul» un patetic foileton, *Anno Domini* (...) Evocam acolo spectrul războiului apropiat și, adresându-mă (ca de obicei!) «generației tinere», spuneam că fiecare dintre noi trebuie să-și repete în fiecare zi că *va mai trăi numai un an* și să încerce să *facă tot* în acest ultim an de viață. Mi se părea că dacă românul se arăta atât de indiferent față de timp, este și pentru motivul că niciodată n-a avut timp destul ca *să facă ceva.* Istoria îl îndrăgise într-atât încât nu-l mai lăsa din brațe, îl tot strângea așa de vreo mie de ani, de nu mai apuca să respire. Noi, privilegiații, cunoșteam bucuria de a respira liber și, cel puțin, în ce mă privește, tremuram că o vom pierde într-o zi."

Numai data nu s-a adeverit. Restul, o știm cu toții, a depășit orice funingine a profeției: niciodată Istoria nu ne-a strâns în brațe până la sleire vreme atât de îndelungată, vreme fără orizont. Vocația enciclopedică a lui Mircea Eliade dintr-o astfel de temere pare a se fi născut, ca și accentele sale din tinerețe, imperative, de parcă s-ar fi aflat deja într-o cetate asediată.

Și totul s-a petrecut ca și cum, scăpat de asediu, va continua să-i poarte pecetea pe toate celelalte meleaguri unde-și va îndeplini opera și ceea ce se numește comun „cariera". Dar se poate oare vorbi de o carieră când Mircea Eliade, ca într-un fel de tăinuită delegație, va continua parcă să trăiască *In Anno Domini* pentru toți cei cu timpul precupețit sau de-a dreptul smuls de Istorie? În literatura lui, în loc să-și domolească anxietățile cu trecerea și înțelepțirea anilor, personajele fie n-au altă obsesie decât de a se smulge Timpului istoric (ca Ștefan din *Noaptea de Sânziene*), fie se sustrag timpului profan sau sunt sustrase lui, ca în nuvelele fantastice. Gavrilescu „la țigănci", un altul regenerat de fulger și aruncat în nemurire (*Tinerețe fără de tinerețe*), un al treilea găsind trecerea – lină – spre alte tărâmuri. Niciunul împăcat cu timpul lui, aici și acum. Ca și vocația enciclopedică, fantasticul pare a pune stăpânire, din ce în ce mai exclusiv, pe proza lui Mircea Eliade din aceeași urgență de a se salva de damnarea timpului linear, istoric, cu început și sfârșit, delimitat, gâtuit. Acest Timp constituie obsesia centrală a operei lui Mircea Eliade (și nu numai a celei literare), nu și Moartea. Prag, oglindă, lumină, ea e mai curând bine primită: sigura catharsică posibilitate de a ieși din angoasa curgerii zilelor, din nonsensul linearității sale.

Nu numai literatura lui Mircea Eliade stă sub acest semn. Cu toate că el va insista mereu, ca în „Fragment autobiografic", asupra faptului că, în opera sa, „scriitorul a refuzat orice colaborare *conștientă* cu eruditul și interpretul simbolurilor", nu e mai puțin adevărat că cele două domenii, oniric pentru

literatură, de veghe pentru știință, recurg la aceeași *anamneză* regeneratoare. De altminteri, chiar dacă stăruie asupra delimitării celor două teritorii, Mircea Eliade recunoaște filonul subteran comun. Citând câteva din lucrările de filozofia religiilor și din operele pur literare de până în anii '50, el scria în „Fragment autobiografic":

„Și un drum și celălalt conduc în cele din urmă la aceeași problemă: irecognoscibilitatea transcendentului camuflat în Istorie. Problemă în strânsă legătură cu cea a Timpului și a Istoriei (...). Într-o formulă sumară, aș putea spune că toate aceste lucrări încearcă să deslege aceeași temă centrală a rupturii provocate de apariția timpului și a «căderii în Istorie» care îi urmează cu necesitate. În fiecare din ele străbate, mai mult sau mai puțin explicită, Nostalgia Paradisului, a reintegrării unității primordiale, a «ieșirii din Timp». De aici, o încercare de valorificare a Morții ca reintegrare (...), de aici de asemenea nostalgia eternității (...), a reversibilității Timpului (...), a «sabotării» Istoriei."

Timpul fiind principalul personaj al operei lui Mircea Eliade, întru acuzarea căruia savantul se alătură scriitorului (recunoscându-și unul altuia complicitatea), e mai lesne de înțeles gravitatea incendiului bibliotecii lui Mircea Eliade de la Chicago. Dacă pierderea primei biblioteci din România, putea să devină o premisă de *vita nuova,* semnul de foc de astă iarnă ataca sursele înseși ale operei pe care Mircea Eliade o ridicase întru înfruntarea Timpului. Și cum să te împiedici a vedea în acest semn premisa intolerabilei morți a lui Mircea Eliade? Intolerabilă deoarece el nu-și considera opera încheiată, intolerabilă deoarece noi toți ne obișnuisem cu ideea că din această perpetuă înfruntare, Mircea Eliade este sortit a fi mereu învingător. De parcă o întreagă generație de intelectuali români (și de fapt, nu doar o generație) îl menise pentru a-i asigura dăinuirea în lumea largă, departe de asediata Cetate.

De care, de fapt, Mircea Eliade nu s-a despărțit întru totul niciodată. Nu numai că Bucureștiului supus, necinstit, azi ciuntit și rănit, Mircea Eliade i-a opus de-a lungul nuvelelor sale fantastice un București mitologic, situat parcă *in illo tempore,* un București al „vârstei de aur", dar peste această despărțire împotriva firii și rostului, conștientul și inconștientul lui Mircea Eliade aruncau mereu o punte a reversibilității. Conștientul prin obsesia continuă a sorții spiritualității românești amenințate, inconștientul prin literatură și vis. Dintre cele visate de-a lungul atâtor ani de exil, acum când deplângem dispariția lui, unul mai ales se cere amintit. Un vis în stare de veghe, *un rêve éveillé*, pe care Mircea Eliade îl transcrie în „carnetul" său „de vară" din 1957, publicat tot în *Caiete de Dor* (nr. 13, Iunie 1960).

„Stam întins într-o după-amiază pe canapea și m-am văzut deodată mort, așezat în sicriu și dus la biserica română din Jean de Beauvais. Pe sicriu se aflau flori și două mici drapele, român și francez. În timpul slujbei, sicriul a început deodată să se înalțe în aer. Apoi a ieșit ușor pe ușă, fără ca o singură floare să alunece, a rămas suspendat la vreo zece metri de caldarâm – apoi s-a înălțat mai sus..."

Sicriul se ridică deasupra Parisului, trece Alpii, se oprește o clipă la Ascona – unde, amintim, Mircea Eliade lua parte în fiecare vară la întâlnirile jungiene –, traversează Italia și rămâne neclintit în aer la Dunăre, în dreptul Olteniței.

„Acolo a rămas zile întregi, așteptând. Prietenii organizaseră un Comitet și, prin Crucea Roșie, ceruseră guvernului de la București asigurarea că nu va fi distrus. Când s-a obținut această asigurare, sicriul și-a reluat zborul său lin și s-a îndreptat spre București. Îl urmărisem până atunci fără nicio dificultate peste ape și orașe – de data aceasta nu l-am mai putut urmări. Rămăsesem pe malul bulgăresc al Dunării și-l priveam cum se depărtează până ce nu l-am mai văzut."

Trecând peste dezlegarea destul de evidentă pe care Mircea Eliade, confirmat de psihologii cu care discută, o dă atunci visului său de trezie (și anume că se referea la o experiență de moarte și reînviere inițiatică), cum să nu cedăm acum ispitei pe care ne-o întinde? Cu riscul de a cădea în patetism, cum să nu întrezărim umbra lui Mircea Eliade veghind neliniștită de pe alte maluri asupra sorții României? Neliniștită, dar într-un fel și împăcată: prin destinul lui, n-a încercat Mircea Eliade să răscumpere și lipsa de destin de azi a țării?

Iar dacă interpretarea e prea patetică – și este –, scuza există și ea: visul citat nu exclude o anumită culoare sentimentală, acuzată azi de faptul că nu mai e vorba de un scenariu inițiatic, ci din nefericire, de cea reală dintre morți.

De acum înainte,control opera lui Mircea Eliade va trebui să înlocuiască pe Mircea Eliade cel viu, pe care-l așteptam la începutul verii să se întoarcă an de an la Paris, spre a ne îmbogăți cu generozitatea mereu tinerelor sale fervori. Mircea Eliade pe care nu-l vom mai auzi punând această întrebare ce preluda tuturor reîntâlnirilor noastre: – Ce mai e nou la București?

În Bucureștiul de pe pierduta azi stradă a Melodiei...

Cuprins

Preîntâlnirea cu sacrul 5

CINCI INTERVIURI CU MIRCEA ELIADE
- Dorul de Absolut 9
- Treptele unei aventuri spirituale 28
- Camuflarea sacrului 30
- În labirintul credințelor 33
- Despre inițiere 40

PATRU INTERVIURI DESPRE MIRCEA ELIADE
- Alexandru Paleologu: Eliade în interbelic 53
- Paul Barbăneagră: Optimismul tragic al lui Eliade 72
- Natale Spineto: Despre Eliade și Pettazzoni 97
- Juan Martín Velasco: Eliade și teologia creștină – câteva repere 118

ELIADIANA. TEXTE DIN REVISTA LIMITE 1986 125
- Emil Cioran: În sfârșit o existență împlinită 127
- Eugen Ionescu: Unde este el? 129
- Vintilă Horia: Mircea Eliade mai mult ca niciodată 130
- Ionel Jianu: Un semn al destinului 132
- Ștefan Baciu: Cu Mircea Eliade la Brașov 134
- Alexandru Ciorănescu: Est Deus in nobis 138
- Neagu Djuvara: Un pasionat de „ultra-pre-istorie" 143
- Matei Călinescu: Profesorul 145
- Cicerone Poghirc: O deschidere spre cer 150
- Virgil Ierunca: Mircea Eliade și obsesia României 154
- Monica Lovinescu: Mircea Eliade și timpul 160

Editura VREMEA
Str. Constantin Daniel, nr. 14
010631, sector 1
București
telefon 021.335.81.31
www.edituravremea.ro
www.facebook.com/editura.vremea
e-mail: office@edituravremea.ro

... ediția de față oferă un grupaj inedit de fotografii, provenit din Fondul „Paul și Rosie Barbăneagră". Fotografiile au ajuns în posesia domnului Basarab Nicolescu, acesta, la rândul său, donându-le Bibliotecii exilului din cadrul Bibliotecii județene „Alexandru și Aristia Aman" Craiova. Prin bunăvoința directorului acestei biblioteci, domnul Lucian Dindirică, le putem prezenta aici, pentru prima dată, cititorilor români. Multe dintre ele au fost realizate în fastuosul apartament al cuplului Barbăneagră din Paris, unde, începând din 1975 și până în 1985, se organiza o serată în onoarea lui Mircea Eliade (înaintea întoarcerii acestuia la Chicago), la care erau invitați prietenii săi români și străini.

Prima secțiune conține cinci interviuri *cu* Mircea Eliade realizate în anii 1970-1980. Traducerile îmi aparțin, cu excepția celui din engleză, pe care l-am revizuit parțial. În partea a doua am adunat patru convorbiri despre biografia și opera profesorului de la Chicago, pe care le-am purtat, în 1996, cu Paul Barbăneagră, realizatorul filmului *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré* (1987); cu Natale Spineto, istoric italian al religiilor, autorul monografiei *Eliade, storico delle religioni* (2006); cu Juan Martín Velasco, teolog catolic spaniol, autorul unei *Introduceri în fenomenologia religiei*; iar, în 2001, cu Alexandru Paleologu, martor implicat al vieții culturale interbelice din România. Convorbirea cu Al. Paleologu a fost realizată efectiv de Toader Paleologu pe baza unui set de întrebări sugerate de mine, dar pe care Toader le-a îmbogățit exponențial. În fine, secțiunea a treia reia un dosar publicat, în 1986, de revista *Limite*, apărută la Paris sub îngrijirea lui Virgil Ierunca.

Cristian Bădiliță

ISBN 978-973-645-838-5

9 789736 458385